

أصول السرخسي

للإمام الفقيه الأصولي النظار أبي بكر محمد بن
أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠
من الهجرة النبوية رضى الله عنه

الجزء الثاني

حقق أصوله

أبو الوفاء الأقباني

رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية

عُيِّنَ بِمَشْرَعِ لَجْنَةِ أَحْيَاءِ الْمَعَارِفِ النِّعْمَانِيَّةِ
بمِمْدَرِ آبَادِ الدِّكْنِ بِالْهِنْدِ

فصل في الخبر يلحقه التكذيب

من جهة الراوى أو من جهة غيره

أما ما يلحقه من جهة الراوى فأربعة أقسام : أحدها أن ينكر الرواية أصلاً ، والثانى أن يظهر منه مخالفة للحديث قولاً أو عملاً قبل الرواية أو بعدها ، أو لم يعلم التاريخ ، والثالث أن يظهر منه تمييز شيء مما هو من محتملات الخبر تأويلاً أو تخصيصاً ، والرابع أن يترك العمل بالحديث أصلاً .

فأما الوجه الأول فقد اختلف فيه أهل الحديث من السلف فقال بعضهم : بإنكار الراوى يخرج الحديث من أن يكون حجة . وقال بعضهم : لا يخرج [من أن يكون حجة ^(١)] وبيان هذا فيما رواه ربيعة عن سهيل بن أبى صالح من حديث القضاء بالشاهد واليمين ، ثم قيل لسهيل : إن ربيعة يروى عنك هذا الحديث فلم يذكره وجعل يروى ويقول حدثني ربيعة عنى وهو ثقة . وقد عمل الشافعى بالحديث مع إنكار الراوى ولم يعمل به علماؤنا رحمهم الله . وذكر سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أن النبى عليه السلام قال : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » الحديث ، ثم روى أن ابن جريج سأل الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه ، ثم عمل به محمد والشافعى مع إنكار الراوى ، ولم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف لإنكار الراوى إياه ، وقالوا ينبغى أن يكون هذا الفصل على الاختلاف بين علماؤنا رحمهم الله بهذه الصفة ، واستدلوا عليه بما لو ادعى رجل عند قاض أنه قضى به بحق على هذا الخصم ولم يعرف القاضى قضاءه فأقام المدعى شاهدين على قضائه بهذه الصفة ، فإن على قول أبى يوسف لا يقبل القاضى هذه البينة ولا ينفذ قضاءه بها وعلى قول محمد يقبلها وينفذ قضاءه ، فإذا ثبت هذا الخلاف بينهما فى قضاء ينكره القاضى فكذلك فى حديث ينكره الراوى الأصل . وعلى هذا ما يحكى من المحاورات التى جرت بين أبى يوسف ومحمد رحمهما الله فى الرواية عن أبى حنيفة فى ثلاث مسائل من

(١) زيادة من الهندية .

الجامع الصغير ، وقد بينها في شرح الجامع الصغير ؛ فإن محمداً ثبت على ما رواه عن أبي يوسف عنه بعد إنكار أبي يوسف ، وأبو يوسف لم يعتمد رواية محمد عنه حين لم يتذكر . وزعم بعض مشايخنا أن على قياس قول علمائنا ينبغي أن لا يبطل الخبر بإنكار راوى الأصل إلا على قول زفر رحمه الله ، وردوا هذا إلى قول زوج الممتدة أخبرني أن عدتها قد انقضت وهي تنكر فإن على قول زفر لا يبقى الخبر معمولاً به بعد إنكارها ، وعندنا يبقى معمولاً به إلا في حقها ، والأول أصح ؛ فإن جواز نكاح الأخت والأربع له هنا عندنا باعتبار ظهور انقضاء المدة في حقه [بقوله ^(١)] لكونه أميناً في الإخبار عن أمر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها ؛ ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر إليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب . فأما الفريق الأول فقد احتجوا بحديث ذى الدين رضى الله عنه ؛ فإن النبي عليه السلام لما قال لأبي بكر وعمر رضى الله عنهما : « أحق ما يقول ذو الدين ؟ » فقالا نعم ، فقام فأنتم صلاته وقبل خبرهما عنه وإن لم يذكره ، وعمر قبل خبر أنس بن مالك عنه في أمان الهرمزان . بقوله له أتكلم كلام حي وإن لم يذكر ذلك ؛ ولأن النسيان غالب على الإنسان فقد يحفظ الإنسان شيئاً ويرويه لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا ^(٢) يتذكره أصلاً والراوى عنه عدل ثقة فبه يرجح جانب الصدق في خبره ثم لا يبطل ذلك بنسيانه . وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فإن شاهد الأصل إذا أنكره لم يكن للقاضي أن يقضى بشهادته ؛ لأن الفرعى هناك ليس بشاهد على الحق ليقضى بشهادته وإنما هو ثابت في نقل شهادة الأصل ؛ ولهذا لو قال أشهد على فلان لا يكون صحيحاً ما لم يقل أشهدني على شهادته وأمرني بالأداء فأنا أشهد على شهادته ، ثم القضاء يكون بشهادة الأصل ومع إنكار لا تثبت شهادته في مجلس القضاء ، فأما هنا الفرعى إنما يروى الحديث باعتبار سماع صحيح له من الأصل ولا يبطل ذلك بإنكار الأصل بناء على نسيانه . وأما الفريق الثاني استدلوا بحديث عمار رضى الله عنه حين قال لعمر : أما تذكر إذ كنا في الإبل فأجنبتم فتممكت في التراب ثم سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : « أما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض فتمسح بهما وجهك وذراعيك » فلم

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الثمانية : ولا .

يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يعتمد روايته مع أنه كان عدلاً ثقة ؛ لأنه روى عنه ولم يتذكر هو ما رواه فكان لا يرى التيمم للحنب بعد ذلك ؛ ولأن باعتبار تكذيب العادة يخرج الحديث من أن يكون حجة موجبة للعمل كما قررنا فيما سبق ، وتكذيب الراوى أدل على الوهن من تكذيب العادة ، وهذا لأن الخبر إنما يكون معمولاً به إذا اتصل برسول الله عليه السلام وقد انقطع هذا الاتصال بإنكار راوى الأصل لأن إنكاره حجة في حقه فتنتفى به روايته الحديث أو يصير هو مناقضاً بإنكاره ومع التناقض لا تثبت روايته وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كفى الشهادة على الشهادة ، وكما يتوهم نسيان راوى الأصل يتوهم غلط راوى الفرع فقد يسمع الإنسان حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه فيظن أنه سمعه من فلان وإنما سمعه من غيره ، فأدنى الدرجات فيه أن يقع التعارض فيما هو متوهم فلا يثبت الاتصال من جهته ولا من جهة غيره لأنه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال . وأما حديث ذى اليدين فإنما يحمل على أن النبي عليه السلام تذكر ذلك عند خبرهما وهذا هو الظاهر ؛ فإنه كان معصوماً عن التقرير على الخطأ ، وحديث عمر محتمل لذلك أيضاً فربما تذكر حين شهد به غيره فلهاذا عمل به ، أو تذكر غفلة من نفسه وشغل القلب بشيء في ذلك الوقت ، وقد يكون هذا للمرء بحيث يوجد شيء منه ثم لا يذكره ، فأخذه بالاحتياط وجعله^(١) آمناً من هذا الوجه . ونحن لا نمنع من مثل هذا الاحتياط ، وإنما ندعى أنه لا يبقى موجباً للعمل مع إنكار راوى الأصل ، وكما أن راوى الفرع عدل ثقة فراوى الأصل كذلك وذلك يرجع جانب الصدق في إنكاره أيضاً فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ، وأدنى ما فيه أن يتعارض قولاه في الرواية والإنكار فيبقى الأمر على ما كان قبل روايته .

وأما الوجه الثانى وهو ما إذا ظهر منه المخالفة قولاً أو عملاً ، فإن كان ذلك بتاريخ قبل الرواية فإنه لا يقدح في الخبر ويحمل على أنه كان ذلك مذهبه قبل أن يسمع الحديث فلما سمع الحديث رجع إليه ، وكذلك إن لم يعلم التاريخ لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه ، وهو أن يكون ذلك منه قبل أن يبلغه الحديث

(١) أى أخذ عمر وجعل هرمان آمناً من حيث التذكر وشغل القلب . هامش العثمانية .

ثم رجع إلى الحديث . وأما إذا علم ذلك منه بتاريخ بعد الحديث فإن الحديث يخرج به من أن يكون حجة لأن فتواه بخلاف الحديث أو عمله من أيّين الدلائل على الانقطاع وأنه الأصل للحديث ، فإن الحال لا تخلو إما إن كانت الرواية تقولاً منه لا عن سماع فيكون واجب الرد ، أو تكون فتواه وعمله بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث فيصير به فاسئلاً لا تقبل روايته أصلاً ، أو يكون ذلك منه عن غفلة ونسيان وشهادة الغفل لا تكون حجة فكذلك خبره ، أو يكون ذلك منه على أنه علم انتساخ حكم الحديث ، وهذا أحسن الوجوه فيجب الحمل عليه تحسناً للثان بروايته وعمله ؛ فإنه روى على طريق إبقاء الإسناد وعلم أنه منسوخ فأفتى بخلافه ، أو عمل بالانتساخ دون المنسوخ ، وكما يتوهم أن يكون فتواه أو عمله بناء على غفلة أو نسيان يتوهم أن تكون روايته بناء على غلط وقع له وباعتبار التعارض بينهما بذهاب الاتصال . وبيان هذا في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « يفسل الإناء من ولوغ الكلب سبماً » ثم صح من فتواه أنه يطهر بالفسل ثلاثاً فحملنا على أنه كان علم انتساخ هذا الحكم . أو علم بدلالة الحال أن مراد رسول الله عليه السلام النذب فيما وراء الثلاثة . وقال عمر رضي الله عنه : متعتان كانتا على عهد رسول الله عليه السلام وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ، ومتعة الحج . فإنما يحمل هذا على علمه بالانتساخ ، ولهذا قال ابن سيرين هم الذين رويوا الرخصة في المتعة وهم الذين نهوا عنها وليس في رأيهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة . وأما في العمل فبيان هذا في حديث عائشة رضي الله عنها : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها » ثم صح أنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما ، فبعمليها بخلاف الحديث يتبين النسخ ، وحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ، ثم قد صح عن مجاهد قال : صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع يديه إلا عند تكبيرة الافتتاح فثبت بعمله بخلاف الحديث نسخ الحكم .

وأما الوجه الثالث وهو تعيينه بعض احتمالات الحديث فإن ذلك لا يمنع كون الحديث معمولاً به على ظاهره من قبل أنه إنما فعل ذلك بتأويل وتأويله لا يكون

حجة على غيره وإنما الحجة الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث فيبقى معمولاً به على ظاهره وهو وغيره في التأويل والتخصيص سواء . وبيان هذا في حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن النبي عليه السلام قال : « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا » وهذا يحتمل التفرق بالأقوال ويحتمل التفرق بالأبدان ثم حمله ابن عمر على التفرق بالأبدان حتى روى عنه أنه كان إذا أوجب البيع مشى هنيئة ، ولم تأخذ بتأويله لأن الحديث في احتمال كل واحد من الأمرين كالشتركت فتعيين أحد المحتملين فيه يكون تأويلاً لا تصرفاً في الحديث . وكذلك قال الشافعى رحمه الله في حديث ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي عليه السلام قال : « من بدل دينه فاقتلوه » ثم قد ظهر من فتوى ابن عباس أن المرتدة لا تقتل فقال : هذا تخصيص لحق الحديث من الراوى وذلك بمنزلة التأويل لا يكون حجة على غيره فأنا آخذ بظاهر الحديث وأوجب القتل على المرتدة . وأما ترك العمل بالحديث أصلاً فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج به من أن يكون حجة ؛ لأن ترك العمل بالحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرام كما أن العمل بخلافه حرام ، ومن هذا النوع ترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع كما بينا .

وأما ما يكون من جهة غير الراوى فهو قسمان : أحدهما ما يكون من جهة الصحابة ، والثانى ما يكون من جهة أئمة الحديث . فأما ما يكون من الصحابة فهو نوعان على ما ذكره عيسى بن أبان رحمه الله : أحدهما أن يعمل بخلاف الحديث بعض الأئمة من الصحابة وهو ممن يعلم أنه لا يخفى عليه مثل ذلك الحديث ، فيخرج الحديث به من أن يكون حجة ؛ لأنه لما انقطع توهم أنه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء رواه هو أو غيره ، فأحسن الوجوه فيه أنه علم انتساخه أو أن ذلك الحكم لم يكن حتماً فيجب حمله على هذا . وبيانه فيما روى « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة » ثم صح عن الخلفاء أنهم أبوا الجمع بين الجلد والرجم بعد علمنا أنه لم يخف عليهم الحديث لشهرته ، فعرفنا به انتساخ هذا الحكم ، وكذلك صح عن عمر رضى الله عنه قوله : والله لا أنقى أحداً أبداً . وقول على رضى الله عنه : كفى بالنقى فتنة ، مع علمنا أنه لم يخف عليهما الحديث ، فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب .

وكذلك ما يروى أن عمر رضى الله عنه حين فتح السواد من بها على أهلها وأبى أن يقسمها بين الفاتحين مع علمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خير بين أصحابه حين افتتحها ، فاستدلنا به على أنه علم أن ذلك لم يكن حكماً حتماً من رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره فى الغنائم .

فإن قيل : أليس أن ابن مسعود رضى الله عنه كان يطبق فى الصلاة بعد ما ثبت انتساخه بحديث مشهور فيه أمر بالأخذ بالركب ثم خفى عليه ذلك حتى لم يجعل عمله دليلاً على أن الحديث الذى فيه أمر بالأخذ بالركب منسوخ أو أن الأخذ بالركب لا يكون عيناً فى الصلاة ؟ قلنا : ما خفى على ابن مسعود حديث الأمر بالأخذ بالركب وإنما وقع عنده أنه على سبيل الرخصة فكان تلحقهم المشقة فى التطبيق مع طول الركوع لأهم كانوا يخافون السقوط على الأرض فأمرهم بالأخذ بالركب تيسيراً عليهم لا تعييناً عليهم ؟ فلاجل هذا التأويل لم يترك العمل بظاهر الحديث الذى فيه أمر بالأخذ بالركب . والوجه الثانى أن يظهر منه العمل بخلاف الحديث وهو ممن يجوز أن يخفى عليه ذلك الحديث فلا يخرج الحديث من أن يكون حجة بعمله بخلافه . وبيان هذا فيما روى أن النبى عليه السلام رخص للحائض فى أن تترك طواف الصدر ، ثم صح عن ابن عمر رضى الله عنهما أنها تقيم حتى تطهر فتطوف ولا تترك بهذا العمل بالحديث الذى فيه رخصة لجواز أن يكون ذلك خفى عليه . وكذلك ما يروى عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقه فى الصلاة ولا يترك به العمل بالحديث الموجب للوضوء من القهقهة فى الصلاة لجواز أن يكون ذلك خفى عليه . وكذلك قول ابن عمر : لا يحج أحد عن أحد ، لا يمنع العمل بالحديث الوارد فى الإحجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يكون ذلك خفى عليه ، وهذا لأن الحديث معمول به إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يترك العمل به باعتبار عمل ممن هو دونه بخلافه ، وإنما تحمل فتواه بخلاف الحديث على أحسن الوجهين وهو أنه إنما أفتى به برأيه ؛ لأنه خفى عليه النص ولو بلغه لرجع إليه فعلى من يبلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به .

وأما ما يكون من أئمة الحديث فهو الطعن في الرواة؛ وذلك نوعان : مبهم ، ومفسر . ثم المفسر نوعان : ما لا يصلح أن يكون طعنًا ، وما يصلح أن يكون . والذي يصلح نوعان : مجتهد فيه ، أو متفق عليه . والمتفق عليه نوعان : أن يكون ممن هو مشهور بالنصيحة والإتقان ، أو ممن هو معروف بالتعصب والمداوة . فأما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون جرحًا ؛ لأن العدالة باعتبار ظاهر الدين ثابت لكل مسلم خصوصاً من كان من القرون الثلاثة فلا يترك ذلك بطعن مبهم ؛ ألا ترى أن الشهادة أصيب من رواية الخبر في هذا . ثم الطعن المبهم من المدعى عليه لا يكون جرحاً فكذلك من الزكي ، ولا يمتنع العمل بالشهادة لأجل الطعن المبهم فلأن لا يخرج الحديث بالطعن المبهم من أن يكون حجة أولى . وهذا للمادة الظاهرة أن الإنسان إذا لحقه من غير ما يسوء فإنه يمجز عن إمساك لسانه في ذلك الوقت حتى يطعن فيه طعنًا مبهمًا إلا من عصمه الله تعالى ، ثم إذا طلب منه تفسير ذلك لا يكون له أصل . والمفسر الذي لا يصلح أن يكون طعنًا لا يوجب الجرح أيضاً ، وذلك مثل طعن بعض المتعنتين في أبي حنيفة أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد فكان يروى من ذلك . وهذا إن صح فهو لا يصلح طعنًا بل هو دليل الإتيان فقد كان هو لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ والإنسان لا يقوى اعتماده على جميع ما يحفظه ففعل ذلك ليقابل حفظه بكتب أستاذه فيزداد به معنى الإتيان . وكذلك الطعن بالتدليس على من يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان فإن هذا لا يصلح أن يكون طعنًا ؛ لأن هذا يوم الإرسال ، وإذا كان حقيقة الإرسال دليل زيادة الإتيان على ما بينا فما يوم الإرسال كيف يكون طعنًا .

ومنه الطعن بالتلبيس^(١) على من يكفى عن الراوى ولا يذكر اسمه ولا نسبه ، نحو رواية سفيان الثوري بقوله حدثنا أبو سعيد من غير بيان يعلم به أن هذا ثقة أو غير ثقة ، ونحو رواية محمد بقوله أخبرنا الثقة من غير تفسير ، فإن هذا محمول على أحسن الوجوه وهو صيانة الراوى من أن يطعن فيه [بمعنى^(٢)] من لا يبالي وصيانة السامع من أن

(١) وكان في الأصل ومنه الطعن بالتدليس والصواب بالتلبيس كما في المتنين .

(٢) زيادة من الهندية

يبتلى بالطمن في أحد من غير حجة ، على أن من يكون مطعوناً في بعض رواياته بسبب لا يوجب عموم الطمن فيه فذلك لا يمنع قبول روايته والعمل به فيما سوى ذلك نحو الكلبي وأمثاله . ثم سفيان الثوري ممن لا يخفى حاله في الفقه والعدالة ولا يظن به إلا أحسن الوجوه . وكذلك محمد بن الحسن فتحمل الكناية منهما عن الراوى على أنهما قصدا صيانتَهُ ، وكيف يجعل ذلك طعناً والقول بأنه ثقة شهادة بالعدالة له ؟ .

ومن ذلك أيضاً طمن بعض الجهال في محمد بن الحسن بأنه سأل عبد الله بن المبارك رحمه الله أن يروى له أحاديث ليسمعها منه فأبى^(٢) فلما قيل له في ذلك فقال : لاتعجبني أخلاقه . فإن هذا إن صح لم يصلح أن يكون طمعاً لأن أخلاق الفقهاء لاتوافق أخلاق الزهاد في كل وجه فهم يجعل القدوة والزهاد يجعل العزلة ، وقد يحسن في مقام العزلة ما يقيح في مقام القدوة أو على عكس ذلك ، فكيف يصلح أن يكون هذا طمعاً لو صح مع أنه غير صحيح فقد روى عن ابن المبارك أنه قال لا بد أن يكون في كل زمان من يحيى به الله للناس دينهم ودنياهم . فقيل له : من بهذه الصفة في هذا الزمان ؟ فقال : محمد بن الحسن . فهذا يتبين أنه لا أصل لذلك الطمن .

ومن ذلك الطمن بركض الدواب ، فإن ذلك من عمل الجهاد ؛ لأن السباق على الأفراس والأقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد ، فما يكون من جنسه مشروع لا يصلح أن يكون طمعاً .

ومن ذلك الطمن بكثرة المزاح فإن ذلك مباح شرعاً إذا لم يتكلم بما ليس بحق ، على ما روى أن النبي عليه السلام كان يمازح ولا يقول إلا حقاً . ولكن هذا بشرط أن لا يكون متخبطاً مجازفاً يعتاد القصد إلى رفع^(٢) الحجة والتلبيس به ؛ ألا ترى إلى ما روى أن علياً رضى الله عنه كان به دعاية . وقد ذكر ذلك عمر حين ذكر اسمه في الشورى ولم يذكره على وجه الطمن ، فعرفنا أن عينه لا يكون طمعاً .

ومن ذلك الطمن بمحادثة سن الراوى ، فإن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حدائثهم ، منهم ابن عباس وابن عمر ، ولكن هذا بشرط الإتيان عند التحمل

(١) وهذه الرواية مع انقطاعها لا تصح لأن محمداً روى كثيراً من الآثار في كتبه نحو كتاب الآثار وكتاب الحجّة وغيرها عن ابن المبارك فلو كان هو أبى أن يروى له لم نجد رواياته عنه ، وكذلك عنه من شيوخه مولانا العلامة شيخنا الكوثري رحمه الله تعالى .

(٢) وفي العثمانية : دفع .

في الصغر ، وعند الرواية بعد البلوغ ؛ ولهذا أخذنا بحديث عبدالله بن ثعلبة بن صمير رضي الله عنه في صدقة الفطر أنه نصف صاع من بر ؛ ورجحنا حديثه على حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في التقدير بصاع من بر ، لأن حديثه أحسن متناً ، فذلك دليل الإتيان ، ووافقه رواية ابن عباس أيضاً . والشافعي أخذ بحديث النعمان ابن بشير رضي الله عنهما في إثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده ، وقد روى أنه نحله أبوه غلاماً وهو ابن سبع سنين ، فعرفنا أن مثل هذا لا يكون طعناً عند الفقهاء .

ومن ذلك الطعن بأن رواية الأخبار ليست بعادة له ؛ فإن أبا بكر الصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يظن بأحد أنه يطعن في حديثه بهذا السبب ، وقال رسول الله شهادة الأعرابي على رؤية هلال رمضان والأعرابي ما كان يعتاد الرواية ، وقد كان في الصحابة من يمتنع من الرواية في عامة الأوقات ، وفيهم من يشتغل بالرواية في عامة الأوقات ، ثم لم يرجح أحد رواية من اعتاد ذلك على من لم يعتد الرواية ؛ وهذا لأن المعتبر هو الإتيان ، وربما يكون إتيان من لم تصر الرواية عادة له فيما يروى أكثر من إتيان من اعتاد الرواية .

ومن ذلك الطعن بالاستكثار من تفريع مسائل الفقه ؛ فإن ذلك دليل الاجتهاد وقوة الخاطر فيستدل به على حسن الضبط والإتيان ، فكيف يصلح أن يكون طعناً وما يكون مجتهداً فيه الطعن بالإرسال ؟ وقد بينا أنه ليس بطعن عندنا لأنه دليل تأكيد الخبر وإتيان الراوي في السماع من غير واحد .

وأما الطعن المفسر بما يكون موجباً للجرح ، فإن حصل ممن هو معروف بالتمصّب أو متهم به لظهور سبب باعث له على العداوة فإنه لا يوجب الجرح ، وذلك نحو طعن المحدثين والتهمين ببعض الأهواء المضلة في أهل السنة ، وطعن بعض من ينتحل مذهب الشافعي رحمه الله في بعض المتقدمين من كبار أصحابنا ، فإنه لا يوجب الجرح لعلنا أنه كان عن تعصّب وعداوة .

وأما وجوه الطعن الموجب للجرح فربما ينسب إلى أربعين وجهاً يطول الكتاب بذكر تلك الوجوه ، ومن طلبها في كتاب الجرح والتمديد وقف عليها إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان المعارضة بين النصوص

وتفسير المعارضة وركنها وحكمها وشرطها

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض وضماً ؛ لأن ذلك من أمارات المعجز والله يتعالى عن أن يوصف به ، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتاريخ ؛ فإنه يتعذر به علينا التمييز بين الناسخ والنسخ ؛ ألا ترى أن عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة بوجه ولكن المتأخر ناسخ للمقدم ، فمرفنا أن الواجب في الأصل طلب التاريخ ليعلم به الناسخ من النسخ ، وإذا لم يوجد ذلك يقع التعارض بينهما في حقنا من غير أن يتمكن التعارض فيما هو حكم الله تعالى في الحادثة ؛ ولأجل هذا يحتاج إلى معرفة تفسير المعارضة ، وركنها ، وشرطها ، وحكمها .

فأما التفسير : فهي المانعة على سبيل المقابلة . يقال : عرض لى كذا : أى استقبلنى فمنعنى مما قصدته ، ومنه سميت الموانع عوارض ، فإذا تقابل الحجتان على سبيل المدافعة والممانعة سميت معارضة .

وأما الركن : فهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى ، كالحل والحزمة والنفي والإثبات ؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ، وبالحجتين المتساويتين تقوم^(١) المقابلة إذ لا مقابلة للضعيف مع القوى .
وأما الشرط : فهو أن يكون تقابل الدليلين في وقت واحد وفي محل واحد ؛ لأن المضادة والتنافي لا يتحقق بين الشيئين في وقتين ولا في محلين حساً وحكماً . ومن الحسيات الليل والنهار لا يتصور اجتماعهما في وقت واحد ويجوز أن يكون بعض الزمان نهائراً والبعض ليلاً ، وكذلك السواد مع البياض مجتمعان في العين في محلين ولا يتصور لاجتماعهما في محل واحد . ومن الحكميات النكاح فإنه يوجب الحل في المنكوحة والحزمة في أمها وبناتها ولا يتحقق التضاد بينهما في محلين حتى صح إثباتهما بسبب واحد . والصوم يجب في وقت والفطر في وقت آخر ولا يتحقق

(١) وفي العثمانية : تتحقق .

معنى التضاد بينهما باختلاف الوقت ، فعرفنا أن شرط التضاد والتماثل اتحاد المحل والوقت .

ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجباً على وجه يجوز أن يكون ناسخاً للآخر إذا عرف التاريخ بينهما ؛ ولهذا قلنا : يقع التعارض بين الآيتين ، وبين القراءتين ، وبين السنتين ، وبين الآية والسنة المشهورة ؛ لأن كل واحد منهما يجوز أن يكون ناسخاً إذا علم التاريخ بينهما ، على ما نبينه في باب النسخ . ولا يقع التعارض بين القياسين ؛ لأن أحدهما لا يجوز أن يكون ناسخاً للآخر ؛ فإن النسخ لا يكون إلا فيما هو موجب للعلم والقياس لا يوجب ذلك ولا يكون ذلك إلا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين . وكذلك لا يقع التعارض في أقاويل الصحابة لأن كل واحد منهما [إنما^(١)] قال ذلك عن رأيه والرواية^(٢) لا تثبت بالاحتمال ، وكما أن الرأيين من واحد لا يصلح أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر فكذا من اثنين .

وأما الحكم فنقول : متى وقع التعارض بين الآيتين فالسبيل الرجوع إلى سبب النزول ليعلم التاريخ بينهما ، فإذا علم ذلك كان التأخر ناسخاً للمتقدم فيجب العمل بالناسخ ولا يجوز العمل بالنسوخ ؛ فإن لم يعلم ذلك فحينئذ يجب المصير إلى السنة لمعرفة حكم الحادثة ، ويجب العمل بذلك إن وجد في السنة ؛ لأن المعارضة لما تحققت في حقنا فقد تعذر علينا العمل بالآيتين ؛ إذ ليست إحداها بالعمل بها أولى من الأخرى والتحق بما لو لم يوجد حكم الحادثة في الكتاب فيجب المصير إلى السنة في معرفة الحكم . وكذلك إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فإنه يصار إلى ما بعد السنة فيما يكون حجة في حكم الحادثة ، وذلك قول الصحابي أو القياس الصحيح على ما بينا من قبل في الترتيب^(٣) في الحجج الشرعية ؛ لأن عند المعارضة يتمتع العمل بالتعارضين ، ففي حكم العمل يجعل ذلك كالمدوم أصلاً . وعلى هذا قلنا : إذا ادعى رجلان نكاح امرأة وأقام كل واحد منهما البينة وتمتع ترجيح إحدى البينتين بوجه من الوجوه فإنه تبطل الحجتان ويصير كأنه لم يقم كل واحد منهما البينة .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية والأحمدية : فالرواية .

(٣) وفي الهنانية والهندية : على ما بينا من الترتيب .

فأما إذا وقع التعارض بين القياسين ، فإن أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بدليل شرعى وذلك قوة فى أحدهما لا يوجد مثله فى الآخر يجب العمل بالراجح ويكون ذلك بمنزلة معرفة التاريخ فى النصوص ، وإن لم يوجد ذلك فإن المجتهد يعمل بأيهما شاء لا باعتبار أن كل واحد منهما حق أو صواب فالحق أحدهما والآخر خطأ على ما هو المذهب عندنا فى المجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ أخرى ، ولكنه معذور فى العمل به فى الظاهر ما لم يتبين له الخطأ بدليل أقوى من ذلك ، وهذا لأنه فى طريق الاجتهاد مصيب ، وإن لم يقف على الصواب باجتهاده وطمأنينة القلب إلى ما أدى إليه اجتهاده يصلح أن يكون دليلاً فى حكم العمل شرعاً عند تحقق الضرورة بانقطاع الأدلة . قال عليه السلام : « المؤمن ينظر بنور الله » وقال : « فإسالة المؤمن لا تخطئ » ولهذا جوزنا التحرى فى باب القبلة عند انقطاع الأدلة الدالة على الجهة ، وحكمنا بجواز الصلاة سواء تبين أنه أصاب جهة الكعبة أو أخطأ ؛ لأنه اعتمد فى عمله دليلاً شرعياً ، وإليه أشار على رضى الله عنه بقوله : قبله التحرى جهة قصده . وإنما جعلناه مخيراً عند تعارض القياسين لأجل الضرورة لأنه إن ترك العمل بهما للتعارض احتاج إلى اعتبار الحال لبناء حكم الحادثة عليه ، إذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع إليه فى معرفة حكم الحادثة ، والعمل بالحال عمل بلا دليل ، ولا إشكال أن العمل بدليل شرعى فيه احتمال الخطأ والصواب يكون أولى من العمل بلا دليل ، ولكن هذه الضرورة إنما تتحقق فى القياسين ولا تتحقق فى النصين لأنه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع إليه فى معرفة حكم الحادثة ، فلهذا لا يتخير هناك فى العمل بأى النصين شاء . وعلى هذا الأصل قلنا : إذا كان فى السفر ومعه إناءان فى أحدهما ماء طاهر وفى الآخر ماء نجس ولا يعرف الطاهر من النجس ، فإنه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم ؛ لأن فى حق الشرب لا يجد بدلاً يصير إليه فى تحصيل مقصوده فله أن يصير إلى التحرى لتحقيق الضرورة ، وفى حكم الطهارة يجد شيئاً آخر يتطهر به عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وهو التيمم فلا يتحقق فيه الضرورة ، وبسبب المعارضة يجعل لعدم الماء فيصير إلى التيمم ، وقلنا فى المسالين إذا استوت الذكوة والميتة فى حالة الضرورة بأن لم يجد حلالاً سوى ذلك جاز له التحرى ، وعند عدم الضرورة بوجود طعام حلال لا يكون له أن يصير إلى التحرى ، ولهذا

لم يجوز^(١) التحرى فى الفروج أصلاً عند اختلاط المعتقة عيماً بغير المعتقة ؛ لأن جواز ذلك باعتبار الضرورة ولا مدخل للضرورة فى إباحة الفرج بدون الملك بخلاف الطعام والشراب . ثم إذا عمل بأحد القياسين وحكم بصحة عمله باعتبار الظاهر يصير ذلك لازماً له^(٢) حتى لا يجوز له أن يتركه ويعمل بالآخر من غير دليل موجب لذلك . وعلى هذا قلنا فى الثوبين : إذا كان أحدهما طاهراً والآخر نجساً وهو لا يجد ثوباً آخر فإنه يصير إلى التحرى لتحقيق الضرورة ، فإنه لو ترك لبسهما لا يجد شيئاً آخر يقيم به فرض الستر الذى هو شرط جواز الصلاة ، وبعد ما صلى فى أحد الثوبين بالتحرى لا يكون له أن يصلى فى الثوب الآخر ، لأننا حين حكمنا بجواز الصلاة فى ذلك الثوب فذلك دليل شرعى موجب طهارة ذلك الثوب والحكم بنجاسة الثوب الآخر فلا تجوز الصلاة فيه بعد ذلك إلا بدليل أقوى منه .

فإن قيل : أليس أنه لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى صلاة إلى جهة ثم وقع تحريه على جهة أخرى يجوز له أن يصلى فى المستقبل إلى الجهة الثانية ولم يجعل ذلك دليلاً على أن جهة القبلة ما أدى إليه اجتهاده فى الابتداء ؟ قلنا : لأن هناك الحكم بجواز الصلاة إلى تلك الجهة لا يتضمن الحكم بكونها جهة السكبة لا محالة ؛ ألا ترى أنه وإن تبين له الخطأ بيقين بأن استدبر السكبة جازت صلاته ، وفى الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلاة فى ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب حتى إذا تبين أنه كان نجساً تلتزمه إعادة الصلاة ، والعمل بالقياس من هذا القبيل ؛ فإن صحة العمل بأحد القياسين يتضمن الحكم بكونه حجة للعمل به ظاهراً ؛ ولهذا لو تبين نص بخلافه بطل حكم العمل به ؛ فلهذا كان العمل بأحد القياسين مانعاً من العمل بالقياس الآخر بعد ما لم يتبين دليل أقوى منه . ووجه آخر أن التعارض بين النصين إنما يقع لجهلنا بالتاريخ بينهما والجهل لا يصلح دليلاً على حكم شرعى من حيث العلم لا من حيث العمل ، والاختيار حكم شرعى لا يجوز أن يثبت باعتبار هذا الجهل . فأما التعارض بين القياسين باعتبار كون كل واحد منهما صالحاً للعمل به فى أصل الوضع وإن كان أحدهما صواباً حقيقة والآخر خطأ ، ولكن من حيث الظاهر هو معمول

(١) وفى الثمانية : لم يجوزوا

(٢) وفى الهندية : لازماً لإياه .

به شرعا ما لم يتبين وجه الخطأ فيه ، فإثبات الخيار بينهما في حكم العمل إذا رجع أحدهما بنوع فراسة يكون إثبات الحكم بدليل شرعى ، ثم إذا عمل بأحدهما صح ذلك بالإجماع فلا يكون له أن ينقض ما نفذ من القضاء منه بالإجماع ، ولا يصير إلى العمل بالآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول .

فإن قيل : لو ثبت الخيار له في العمل بالقياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل بأحدهما في حادثة حتى يكون له أن يعمل بالآخر في حادثة أخرى كما في كفارة اليمين ؛ فإنه لو عين أحد الأنواع في تكفير يمين به يبقى خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين أخرى . قلنا : هناك التخيير ثبت على أن كل واحد من الأنواع صالح للتكفير به بدليل موجب للعلم ، وهنا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار أن كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهراً ، مع علمنا بأن الحق أحدهما والآخر خطأ ، فبعد ما تأيد أحدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له أن يصير إلى الآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول ، وهذا لأن جهة الصواب تترجح بعمله فيما عمل به ، ومن ضرورته ترجيح جانب الخطأ في الآخر ظاهراً ، فإلا لم يرتفع ذلك بدليل سوى ما كان موجوداً عند العمل بأحدهما لا يكون له أن يصير إلى العمل بالآخر .

والحاصل : أن فيما ليس فيه احتمال الانتقال من محل إلى محل إذا تعين المحل بعمله لا يبقى له خيار بعد ذلك كالنجاسة في الثوب فإنها لا تحتمل الانتقال من ثوب إلى ثوب ، فإذا تعين بصلاته في أحد الثوبين صفة الطهارة فيه والنجاسة في الآخر لا يبقى له رأى في الصلاة في الثوب الآخر ما لم يثبت طهارته بدليل موجب للعلم . وفي باب القبلة فرض التوجه يحتمل الانتقال ؛ ألا ترى أنه انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة ، ومن عين الكعبة إلى الجهة إذا بعد من مكة ، ومن جهة الكعبة إلى سائر الجهات إذا كان راكباً فإنه يصلى حيثما توجهت به راحلته ، فبعد ما صلى بالتحرى إلى جهة إذا تحول رأيه ينتقل فرض التوجه إلى تلك الجهة أيضاً لأن الشرط أن يكون مبتلى في التوجه عند القيام إلى الصلاة ، وإنما يتحقق هذا إذا صلى إلى الجهة التي وقع عليها تحريره . وكذلك حكم العمل بالقياس في المجتهدين فإن القضاء الذي نفذ بالقياس في محل لا يحتمل الانتقال إلى محل آخر فيلزم ذلك . فأما

فما وراء ذلك الحكم محتمل للانتقال ، فإن الكلام في حكم يحتمل النسخ ، وشرط العمل بالقياس أن يكون مبتلى بطلب الطريق باعتبار أصل الوضع شرعاً ، فإذا استقر رأيه^(١) على أن الصواب هو الآخر كان عليه أن يعمل في المستقبل . وعلى هذا الأصل قلنا : إذا طلق إحدى امرأتيه بعينها ثم نسي أو أعتق أحد المملوكين بعينه ثم نسي لا يثبت له خيار البيان ؛ لأن الواقع من الطلاق والعناق لا يحتمل الانتقال من محل إلى محل آخر ، وإنما ثبتت المعارضة بين المحلين في حقه لجهله بالحل الذي عينه عند الإيقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعاً ، وبمثله لو أوجب في أحدهما بغير عينه ابتداء كان له الخيار في البيان ؛ لأن تعيين المحل كان مملوكاً له شرعاً كابتداء الإيقاع ولكنه بمباشرة الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ، ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً ، ومما يثبت فيه حكم التعارض — سؤر الحمار والبغل ؛ فقد تعارضت الأدلة في الحكم بطهارته ونجاسته ، وقد بينا هذا في فروع الفقه ، ولكن لا يمكن المصير إلى القياس بعد هذا التعارض ؛ لأن القياس لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء فوجب العمل بدليل فيه بحسب الإمكان وهو المصير إلى الحال ؛ فإن الماء كان طاهراً في الأصل فيبقى طاهراً . نص عليه في غير موضع من النوادر ، حتى قال : لو غمس الثوب في سؤر الحمار تجوز انصلافة فيه ولا يتنجس العضو أيضاً باستعماله ؛ لأنه عرق طاهر في الأصل . وهذا الدليل لا يصلح أن يكون مطلقاً أداء الصلاة به وحده لأن الحدث كان ثابتاً قبل استعماله فلا يزول باستعماله بيقين ، فشرطنا ضم التيمم إليه حتى يحصل التيقن بالطهارة المطلقة لأداء الصلاة . وكذلك الخنثى إذا لم يظهر فيه دليل يترجح به صفة الذكورة أو الأنوثة فإنه يكون مشكلاً الحال يحمل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث في البعض على حسب ما يدل عليه الحال في كل حكم . وكذلك المفقود فإنه يحمل بمنزلة الحي في مال نفسه حتى لا يورث عنه وبمنزلة الميت في الإرث من الغير ؛ لأن أمره مشكلاً فوجب المصير إلى الحال لأجل الضرورة والحكم بما يدل عليه الحال في كل حادثة .

(١) كان في الأصل : استقل رأيه .

وأما بيان المخلص عن المعارض فنقول : يطلب هذا المخلص أولاً من نفس الحجة ، فإن لم يوجد فن الحكم ، فإن لم يوجد فباعتبار الحال ، فإن لم يوجد فبمعرفة التاريخ نصاً ؛ فإن لم يوجد فبدلالة التاريخ .

فأما الوجه الأول وهو الطلب المخلص من نفس الحجة فيبانه من أوجه : أحدها أن يكون أحد النصين محكماً والآخر مجملًا أو مشكلاً ، فإن بهذا يتبين أن التعارض حقيقة غير موجود بين النصين وإن كان موجوداً ظاهراً فيصار إلى العمل بالحكم دون المجمل والمشكل . وكذلك إن كان أحدهما نصاً من الكتاب أو السنة المشهورة والآخر خبر الواحد . وكذلك إن كان أحدهما محتملاً للخصوص فإنه ينتفى معنى التعارض بتخصيصه بالنص الآخر . وبيانه من الكتاب في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وقوله تعالى في المستأمن : « ثم أبلغه مأمنه » فإن التعارض يقع بين النصين ظاهراً ولكن قوله : « فاقطعوا أيديهما » عام يحتمل الخصوص فجعلنا قوله تعالى « ثم أبلغه مأمنه » دليل^(١) تخصيص المستأمن من ذلك . ومن السنة قوله عليه السلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » ونهيه عن الصلاة في ثلاث ساعات ، فالتعارض بين النصين ثبت ظاهراً ولكن قوله عليه السلام : « فليصلها إذا ذكرها » بمرض التخصيص فيجمل النص الآخر دليل التخصيص حتى ينتفى به التعارض . وكذلك إن ظهر عمل الناس بأحد النصين دون الآخر ؛ لأن الذي ظهر العمل به بين الناس ترجح بدليل الإجماع فينتفى به معنى التعارض بينهما مع أن الظاهر أن اتفاقهم على العمل به لكونه متأخراً ناسخاً لما كان قبله وبالعلم بالتاريخ ينتفى التعارض فكذلك بالإجماع الدال عليه ، وإن كان المعمول به سابقاً فذلك دليل على أن الآخر مؤول أو سهو من بعض الرواة إن كان في الأخبار ؛ لأن المنسوخ إذا اشتهر فناسخه يشتهر بعده أيضاً كما اشتهر تحريم التمتع بعد الإباحة واشتهر إباحة زيارة القبور وإمساك لحوم الأضاحي^(٢) والشرب في الأواني بعد النهي ،

(١) أى لو سرق المؤمن لقطع يده لأن الإبلاغ إلى مأمنه واجب بالنص . هامش العثمانية .

(٢) قوله عليه السلام : « كنت نهيتكم عن إمساك لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام »

هامش العثمانية .

ولو اشتهر الناسخ لما أجمعوا على العمل بخلافه ، فهذا الطريق تنتفي المعارضة^(١) ، وكما ينتفي التعارض بدليل الإجماع يثبت التعارض بدليل الإجماع فإن النبي عليه السلام سئل عن ميراث العمة والحالة فقال : « لاشئ لهما » وقال : « الحال وارث من لا وارث له » فن حيث الظاهر لا تعارض بين الحديثين ؛ لأن كل واحد منهما في محل آخر ولكن ثبت بإجماع الناس أنه لا فرق بين الحال والحالة والعمة في صفة الورثة ، فباعتبار هذا الإجماع يقع التعارض بين النصين ، ثم رجح علماؤنا المثبت منهما ، ورجح الشافعي ما كان معلوماً باعتبار الأصل وهو عدم استحقاق الميراث .

وبيان الطلب المخلص من حيث الحكم أن التعارض إنما يقع للمدافعة بين الحكمين ، فإن كان الحكم الثابت بأحد النصين مدفوعاً بالآخر لا محالة فهو التعارض حقيقة ، وإن أمكن إثبات حكم بكل واحد من النصين سوى الحكم الآخر لا تتحقق المدافعة فينتفي التعارض . وبيان ذلك في قوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » مع قوله تعالى « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » فبين النصين تعارض من حيث الظاهر في يمين النemos فإنها من كسب^(٢) القلوب ، ولكنها غير معقودة لأنها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق ، ولكن انتفى هنا التعارض باعتبار الحكم فإن المؤاخذة المذكورة في قوله تعالى : « بما عقدتم الأيمان » هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا ، وفي قوله تعالى « بما كسبت قلوبكم » المؤاخذة بالمعقوبة في الآخرة ؛ لأنه أطلق المؤاخذة فيها والمؤاخذة المطلقة تكون في دار الجزاء فإن الجزاء بوفاق العمل ، فأما في الدنيا فقد يتلى المطيع ليكون تمحيصاً لذنوبه وينهم على العاصي استدراجاً ، فهذا الطريق تبين أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر ، وإذا انتفت المدافعة بين الحكمين ظهر المخلص عن التعارض .

فأما المخلص بطريق الحال فبيانه في قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » بالتخفيف في إحدى القراءتين وبالتشديد في الأخرى ، فبينهما تعارض في الظاهر ؛ لأن حتى للنهاية وبين امتداد الشيء إلى غاية وبين قصوره دونها منافاة والإطهار هو الاغتسال والطهر يكون بانقطاع الدم فبين امتداد حرمة القربان إلى الاغتسال وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة ، ولكن باعتبار الحال ينتفي هذا التعارض ، وهو أن تحمل القراءة

(١) وفي الهندية : التعارض .

(٢) وفي المالكية والهندية : فإنها كانت من كسب القلب .

بالتشديد على حال ما إذا كان أيامها دون العشرة ، والقراءة بالتخفيف على حال ما إذا كان أيامها عشرة ؛ لأن الطهر بالانقطاع إنما يتيقن به في تلك الحالة ، فإن الحيض لا يكون أكثر من عشرة أيام ، فأما فيما دون العشرة لا يثبت الطهر بالانقطاع بيقين لتوهم أن يماودها الدم ويكون ذلك حيضاً فتتمدد حرمة القربان إلى الإطهار بالاغتسال . وكذلك قوله تعالى : « وأرجلكم إلى الكعبين » فالتعارض يقع في الظاهر بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل عطفاً على المغسول ، والقراءة بالخفض الذي يجعل الرجل عطفاً على المسح [ثم ^(١)] تنتفي هذه المعارضة بأن تحمل القراءة بالخفض على حال ما إذا كان لا بساً للخف بطريق أن الجلد الذي استتر به الرجل يجعل قائماً مقام بشره الرجل فإنما ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق ، والقراءة بالنصب على حال ظهور القدم ، فإن الفرض في هذه الحالة غسل الرجلين عيماً .

فأما طلب المخلص من حيث التاريخ فهو أن يعلم بالدليل التاريخ فيما بين النصين فيكون المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم . وبيان هذا فيما قال ابن مسعود رضى الله عنه في عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً محتجاً به على من يقول إنها تمتد بأبعد الأجلين فإنه قال : من شاء باهله أن سورة النساء القصرى : « وأولات الأجنال أجلهن » نزلت بعد سورة النساء الطولى : « يتربصن بأنفسهن » فجعل التأخر دليل النسخ ، فعرفنا أنه كان معروفاً فيما بينهم أن المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم .

فأما طلب المخلص بدلالة التاريخ وهو أن يكون أحد النصين موجباً للحظر والآخر موجباً للإباحة نحو ما روى أن النبي عليه السلام نهى عن أكل الضب وروى أنه رخص فيه ، وما روى أنه عليه السلام نهى عن أكل الضبع وروى أنه عليه السلام رخص فيه ؛ فإن التعارض بين النصين ثابت من حيث الظاهر ثم ينتفي ذلك بالمصير إلى دلالة التاريخ وهو أن النص الموجب للحظر يكون متأخراً عن الموجب للإباحة فكان الأخذ به أولى . وبيان ذلك وهو أن الموجب للإباحة يبق ما كان على ما كان على طريقة بعض مشايخنا لكون الإباحة أصلاً في الأشياء كما أشار إليه محمد في كتاب الإكراه ، وعلى أقوى الطريقين باعتبار أن قبل مبعث

رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الإباحة ظاهرة في هذه الأشياء ؛ فإن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الأوقات ، ولكن في زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق إلى أن ثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا ، فهذا الوجه يبين أن الموجب للحظر متأخر ، وهذا لأننا لو جعلنا الموجب للإباحة متأخراً احتجنا إلى إثبات نسخين : نسخ الإباحة الثابتة في الابتداء بالنص الموجب للحظر ، ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للإباحة ، وإذا جعلنا نص الحظر متأخراً احتجنا إلى إثبات النسخ في أحدهما خاصة فكان هذا الجانب أولى ، ولأنه قد ثبت بالاتفاق نسخ حكم الإباحة بالحظر . وأما نسخ حكم الحظر بالإباحة فمحتمل فبالاحتمال لا يثبت النسخ ؛ ولأن النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب بالإقدام عليه ، وذلك ينعدم في النص الموجب للإباحة ، فكان تمام الاحتياط في إثبات التاريخ بينهما على أن يكون الموجب للحظر متأخراً والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع .

واختلف مشايخنا فيما إذا كان أحد النصين موجباً للنفي والآخر موجباً للإثبات فكان الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول : ثبت أولى من النافي ؛ لأن المثبت أقرب إلى الصدق من النافي ولهذا قبلت الشهادة على الإثبات دون النفي . وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول : تتحقق المعارضة بينهما ؛ لأن الخبر الموجب للنفي معمول به كالموجب للإثبات ، وما يستدل به على صدق الراوى في الخبر الموجب للإثبات فإنه يستدل بعينه على صدق الراوى في الخبر الموجب للنفي . واختلف عمل المتقدمين من مشايخنا في مثل هذين النصين ؛ فإنه روى أن رسول الله عليه السلام تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو محرم ، وروى أنه تزوجها وهو حلال ، ثم أخذنا برواية من روى أنه تزوجها وهو محرم والإثبات في الرواية الأخرى ؛ لأنهم اتفقوا أن العقد كان بحد إحرامه ، فمن روى أنه تزوجها وهو حلال فهو المثبت للتحلل من الإحرام قبل العقد ثم لم يرجح المثبت على النافي هنا . وروى أن برة أعتقت وزوجها كان حراً فغيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وروى أنها أعتقت وزوجها عبد ، ولا خلاف أن زوجها كان عبداً في الأصل فكان الإثبات في رواية من روى أن زوجها كان حراً حين أعتقت فأخذنا بذلك ، فهذا يدل على أن الترجيح

يُحصل بالإثبات . وروى أن النبي عليه السلام رد ابنته زينب على أبي العاص
رضي الله عنهما بنكاح جديد ، وروى أنه ردها عليه بالنكاح الأول ، والإثبات
في رواية من روى أنه ردها عليه بمقد جديد ، وبذلك أخذنا ، فهو دليل على أن
الترجيح يحصل بالإثبات . وذكر في كتاب الاستحسان : إذا أخبر عدل بطهارة
الماء وعدل آخر بنجاسته فإنه يتعارض الخبران والإثبات في خبر من أخبر
بنجاسته ثم لم يرجح الخبر به^(١) . وقال في التريكة : الشاهد إذا عدله واحد وجرحه
آخر فإن الجرح يكون أولى لأن في خبره إثباتاً . فإذا تبين من أصول علمائنا
هذا كله فلا بد من طلب وجه يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر
المذهب عليه مستقيماً . وذلك الوجه أن خبر النفي إما أن يكون لدليل يوجب
العلم به أو لعدم الدليل المثبت أو يكون مشتبهاً ، فإن كان لدليل يوجب العلم به
فهو مساو للمثبت وتحقق المعارضة بينهما ، وعلى هذا قال في السير الكبير :
إذا قالت المرأة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبنت منه ، وقال الزوج
إنما قلت المسيح ابن الله قول النصارى أو وقالت النصارى المسيح ابن الله ، فالقول
قوله ، فإن شهد للمرأة شاهدان وقالوا لم نسمع من الزوج هذه الزيادة . فالقول
قوله أيضاً ، وإن قالوا لم يقل هذه الزيادة قبلت الشهادة وفرق بينهما . وكذا
لو ادعى الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود أنه لم يستثن قبلت الشهادة ،
وهذه شهادة على النفي ولكنها عن دليل موجب للعلم به وهو أن ما يكون من
باب الكلام فهو مسموع من التكلم لمن كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون
دندنة لا كلاماً ، فإذا قبلت الشهادة على النفي إذا كان عن دليل كما تقبل على
الإثبات قلنا في الخبر أيضاً يقع التعارض بين النفي والإثبات . فأما إذا كان خبر النفي
لعدم العلم بالإثبات فإنه لا يكون معارضاً للمثبت لأنه خبر لا عن دليل موجب بل عن
استصحاب حال وخبر المثبت عن دليل موجب له ، ولأن السامع والخبر في هذا
النوع سواء ؛ فإن السامع غير عالم بالدليل المثبت كالخبر بالنفي ، فلو جاز أن يكون هذا

(١) وفي كشف الأسرار ج ٣ ص ٩٨ والراية مسألة كتاب الاستحسان قال الخبر بالطهارة
ناف لأنه مبق على الأمر الأصلي ، والخبر بالنجاسة مثبت لأنه مخبر عن أمر عارض ، وأخذوا فيها
بالتأني دون المثبت .

الخبر معارضاً لخبر الميثب لجاز أن يكون علم السامع معارضاً لخبر الميثب . وإن كان الحال مشتبهاً فإنه يجب الرجوع إلى الخبر بالنفي واستفساره عما يخبر به ثم التأمل في كلامه ، فإن ظهر أنه اعتمد في خبره دليلاً موجباً العلم به فهو نظير القسم الأول ، وإلا فهو نظير القسم الثاني . ففي مسألة التزكية من يزكي الشاهد فقد عرفنا أنه إنما يزكيه لعدم العلم بسبب الجرح منه إذ لا طريق لأحد إلى الوقوف على جميع أحوال غيره حتى يكون إخباره عن تزكيته عن دليل موجب العلم به ، والذي جرحه بخبره مثبت الجرح المعارض لوقوفه على دليل موجب له ، فلهذا جعل خبره أولى . وفي طهارة الماء ونجاسته الخبر بالطهارة يعتمد دليلاً ؛ لأنه توقف على طهارة الماء حقيقة فإن الماء الذي نزل من السماء إذا أخذه الإنسان في إناء طاهر وكان بمراى العين منه إلى وقت الاستعمال فإنه يعلم طهارته بدليل موجب له ، كما أن الخبر بنجاسته يعتمد الدليل فتتحقق المعارضة بين الخبرين . وعلى هذا أثبتنا المعارضة في حديث نكاح ميمونة لأن الخبر بأنه كان محرماً اعتمد دليلاً ، والخبر بأنه كان حلالاً اعتمد أيضاً في خبره الدليل الموجب له ؛ فإن هيئة المحرم ظاهراً يخالف هيئة الحلال فتتحقق المعارضة من هذا الوجه ويجب المصير إلى طلب الترجيح من جهة إتيان الراوى لما تعذر الترجيح من نفس الحجة ، فأخذنا برواية ابن عباس رضى الله عنهما لأنه روى القصة على وجهها وذلك دليل إتيانها ، ولأن يزيد بن الأصم لا يعادله في الضبط والإتيان . وحديث رد رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب على أبى العاص رجحنا فيه الميثب للنكاح الجديد ؛ لأن من نفي ذلك فهو لم يعتمد في نفيه دليلاً موجباً العلم به بل عدم الدليل للإثبات وهو مشاهدة النكاح الجديد ، فتبنى روايته على استصحاب الحال وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى أنه ردها بالنكاح الأول . وفي حديث بريرة رجحنا الخبر الميثب لحرية الزوج عند عتقها ؛ لأن من يروى أنه كان عبداً فهو لم يعتمد في خبره دليلاً موجباً لنفى الحرية ولكن بنى خبره على استصحاب الحال لعدم علمه بدليل الميثب للحرية فلهذا رجحنا الميثب . ومن هذا النوع رواية أنس رضى الله عنه أن النبي عليه السلام كان قارئاً في حجة الوداع ، ورواية جابر رضى الله عنه أنه كان مفرداً بالحج ، فإننا رجحنا خبر الميثب للقرآن لأن من روى الأفراد

فهو ما اعتمد دليلاً موجِباً نفى القرآن ولكنه عدم الدليل الموجب للعلم به وهو أنه لم يسمع تلييته بالعمرة وسمع التلبية بالحج وروى أنه كان مفرداً . ومن ذلك حديث بلال رضى الله عنه أن النبي عليه السلام لم يصل في الكعبة ، مع حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى فيها عام الفتح ؛ فإنهم اتفقوا أنه ما دخلها يومئذ إلا مرة ، ومن أخبر أنه لم يصل فيها [فإنه] ^(١) لم يعتمد دليلاً موجِباً للعلم به ولكنه لم يعين صلاته فيها والآخر عاين ذلك فكان المثبت أولى من النافي .

ومن أهل النظر من يقول يتخلص عن التعارض بكثرة عدد الرواة حتى إذا كان أحد الخبرين يرويه واحد والآخر يرويه اثنان فالذى يرويه اثنان أولى بالعمل به . واستدلوا بمسألة كتاب الاستحسان في الخبر بطوارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة ، أنه إذا كان الخبر بأحد الأمرين اثنين وبالأخر واحداً ، فإنه يؤخذ بخبر الاثنين ؛ وهذا لأن خبر المثني حجة تامة في الشهادات بخلاف خبر الواحد فطمأنينة القلب إلى خبر المثني أكثر ، وقد اشتهر عن الصحابة الاعتماد على خبر المثني دون الواحد على ما سبق بيانه . وكذلك يتخلص عن التعارض أيضاً بحجة الراوى استدلالاً بما ذكر في الاستحسان أنه متى كان الخبر بأحد الأمرين حرين وبالأخر عبيدين فإنه يؤخذ بخبر الحرين . قال رضى الله عنه : والذي يصح عندي أن هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة ، فقد ذكر نظيره في السير الكبير قال : أهل العلم بالسير ثلاث فرق : أهل الشام ، وأهل الحجاز ، وأهل العراق ، فكل ما اتفق فيه الفريقان [منهم ^(٢)] على قول أخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد . وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار إليه محمد ، وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف . والصحيح ما قالوا ؛ فإن كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة ، قال تعالى : « ولكن أكثر الناس لا يعلمون » وقال تعالى : « وما أكثر الناس لو حرصت بمؤمنين » وقال تعالى : « ما يعلمهم إلا قليل » وقال تعالى : « وقليل ما هم » ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل بأخبار الأحاد فالقول به يكون

(١) زيادة من الثمانية والهندية .

(٢) زيادة من كشف الأسرار شرح أصول البزدوى .

قولاً بخلاف إجماعهم ، ولما اتفقنا أن خبر الواحد موجب للعمل بخبر الثنى فيتحقق التعارض بين الخبرين بناء على هذا الإجماع ؛ أرأيت لو وصل إلى السامع أحد الخبرين بطرق والآخر بطريق واحد أكان يرجح ما وصل إليه بطرق إذا كان راوى الأصل واحداً ، فهذا لا يقول به أحد ، ولا يؤخذ حكم رواية الأخبار من حكم الشهادات ؛ ألا ترى أن في رواية الأخبار يقع التعارض بين خبر المرأة وخبر الرجل ، وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود ، وبين خبر الثنى وخبر الأربعة وإن كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الأربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا . وكذلك طمأنينة القلب إلى قول الأربعة أكثر ومع ذلك تتحقق المعارضة بين شهادة الاثنين وشهادة الأربعة في الأموال ليعلم أنه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة أخرى ما لم تعلم المساواة بينهما من كل وجه . وإنما رجح خبر الثنى على خبر الواحد وخبر الخبرين على خبر العبدان في مسألة الاستحسان لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع إلى حقوق العباد ، فأما في أحكام الشرع فخير الواحد وخبر الثنى في وجوب العمل به سواء .

ومن هذه الجملة إذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الثاني ، فذهبنا فيه أنه إذا كان الراوى واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة ويحتمل حذف تلك الزيادة في بعض الطرق محالاً على قلة ضبط الراوى وغفلته عن السماع ، وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود رضى الله عنه أن النبي عليه السلام قال : « إذا اختلف التبايعان والسلمة قائمة بيمينها تحالفا وترادا » وفي رواية أخرى لم تذكر هذه الزيادة ، فأخذنا بما فيه إثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف إلا عند قيام السلمة . ومحمد والشافعي يقولان نعمل بالحديثين لأن العمل بهما ممكن فلا نستغل بترجيح أحدهما في العمل به . والصحيح ما قلنا لوجهين : أحدهما أن أصل الخبر واحد وذلك متيقن به وكونهما خبرين محتمل وبالاختلال لا يثبت الخبر ، وإذا كان الخبر واحداً لحذف الزيادة من بعض الرواة ليس له طريق سوى ما قلنا . والثاني أننا لو جعلنا خبرين لم يكن للزيادة المذكورة في أحدهما فائدة فيما يرجع إلى بيان الحكم ؛ لأن الحكم واحد في الخبرين ولا يجوز حمل كلام رسول الله على ما فيه إخلاؤه عن الفائدة . فأما إذا اختلف الراوى فقد علم أنهما خبران ، وأن النبي

عليه السلام إنما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الإمكان كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكيم . وبيان هذا فيما روى أن النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن أسيد رضي الله عنه « انهم عن أربعة : عن بيع ما لم يقبضوا » فإننا نعمل بالحديثين ولا نجعل المطلق منهما محمولاً على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام . وأهل الحديث يحملون الرواة في هذا طبقات فيقولون : إذا كانت الزيادة يرويها من هو في الطبقة العليا يجب الأخذ بذلك ، وإن كانت الزيادة إنما يرويها من ليس في الطبقة العليا وروى الخبر بدون الزيادة من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت التعارض بينهما . وكذلك قالوا في خبر يروي موقوفاً على بعض الصحابة بطريق ومرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق ، فإن كان يروي عن رسول الله عليه السلام من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت مرفوعاً ، وإن كان إنما يروي عن رسول الله عليه السلام من ليس في الطبقة العليا ورويه موقوفاً من هو في الطبقة العليا فإنه يثبت موقوفاً . وكذلك قالوا في المسند والمرسل ، ولكن الفقهاء لم يأخذوا بهذا القول ؛ لأن الترجيح عند أهل الفقه يكون بالحجة لا بأعيان الرجال ، والله أعلم .

باب البيان

قال رضي الله عنه : اختلفت عبارة أصحابنا في معنى البيان . قال أكثرهم : هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما تستر به . وقال بعضهم : هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب ؛ وهو اختيار أصحاب الشافعي ؛ لأن الرجل يقول : إن لي هذا المعنى بياناً : أي ظهر ، وبانت المرأة من زوجها بينونة : أي حرمت ، وبان الحبيب بيناً : أي بعد ؛ وكل ذلك عبارة عن الانفصال والظهور ولكنها بمعان مختلفة فاختلفت المصادر بحسبها . والأصح هو الأول أن المراد هو الإظهار ، فإن أحداً من العرب لا يفهم من إطلاق لفظ البيان العلم الواقع للمبين له ، ولكن إذا قال الرجل : بين فلان كذا بياناً واضحاً فإنما يفهم

منه أنه أظهره إظهاراً لا يبقى معه شك ، وإذا قيل : فلان ذو بيان فإنما يراد به الإظهار أيضاً ، وقول رسول الله : « إن من البيان لسحرا » يشهد لما قلنا أنه عبارة عن الإظهار ، وقال تعالى : « هذا بيان للناس » وقال تعالى : « علمه البيان » والمراد الإظهار ، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأموراً بالبيان للناس ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » وقد علمنا أنه بين للكل . ومن وقع له العلم ببيانه أقر ومن لم يقع له العلم أصر . ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للبين لما كان هو متمماً للبيان في حق الناس كلهم . وقول من يقول من أصحابنا حد البيان هو : الإخراج عن حد الإشكال إلى التجلي ليس بقوى ؛ فإن هذا الحد أشكل من البيان والتقصود بذكر الحد زيادة كشف الشيء لا زيادة الإشكال فيه ، ثم هذا الحد لبيان المجمل خاصة والبيان يكون فيه وفي غيره .

ثم المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن البيان يحصل بالفعل من رسول الله عليه السلام كما يحصل بالقول . وقال بعض المتكلمين : لا يكون البيان إلا بالقول بناء على أصلهم أن بيان المجمل لا يكون إلا متصلاً به ، والفعل لا يكون متصلاً بالقول . فأما عندنا : بيان المجمل قد يكون متصلاً به وقد يكون منفصلاً عنه ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

ثم الدليل على أن البيان قد يحصل بالفعل أن جبريل عليه السلام بين مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث أمه في البيت في اليومين ، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلاة قال للسائل : « صل معنا » ثم صلى في اليومين في وقتين ، فبين له المواقيت بالفعل ، وقال لأصحابه : « خذوا عني مناسككم » وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ففي هذا تنصيص على أن فعله مبين لهم ؛ ولأن البيان عبارة عن إظهار المراد فربما يكون ذلك بالفعل أبلغ منه بالقول ؛ ألا ترى أنه أمر أصحابه بالخلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حاق بنفسه حلقوا في الحال ، فعرفنا أن إظهار المراد يحصل بالفعل كما يحصل بالقول .

ثم البيان على خمسة أوجه : بيان تقرير ، وبيان تفسير ، وبيان تغيير ، وبيان تبديل ، وبيان ضرورة .

فأما بيان التقرير : فهو في الحقيقة الذي يحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص ، فيكون البيان قاطعاً للاحتمال مقررراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر ، وذلك نحو قوله تعالى : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » فصيغة^(١) الجمع تعم الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم ، وقوله تعالى : « كلهم أجمعون » بيان قاطع لهذا الاحتمال فهو بيان التقرير . وكذلك قوله تعالى : « ولا طائر يطير بجناحيه » يحتمل المجاز لأن البريد^(٢) يسمى طائراً فإذا قال يطير بجناحيه بين أنه أراد الحقيقة . وهذا البيان صحيح موصولاً كان أو مفصلاً ؛ لأنه مقرر للحكم الثابت بالظاهر . وعلى هذا قلنا : إذا قال لامرأته أنت طالق ثم قال نويت به الطلاق عن النكاح ، أو قال لعبدك أنت حر ثم قال نويت به الحرية عن الرق والملك ؛ فإنه يكون ذلك بياناً صحيحاً ؛ لأنه تقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له .

وأما بيان التفسير : فهو بيان الجملة والمشارك ، فإن العمل بظاهره غير ممكن ، وإنما يوقف على المراد للعمل به بالبيان فيكون البيان تفسيراً له ، وذلك نحو قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ونظيره من مسائل الفقه إذا قال لامرأته أنت بائن أو أنت على حرام ؛ فإن البينونة والحرمية مشتركة فإذا قال عنيت به الطلاق كان هذا بيان تفسير ، ثم بعد التفسير العمل بأصل الكلام ؛ ولهذا أثبتنا به البينونة والحرمية . وكذلك إذا قال لفلان على ألف درهم وفي البلد نقود مختلفة ثم قال عنيت به نقد كذا ؛ فإنه يكون ذلك بيان تفسير . وسائر الكنايات في الطلاق والعتاق على هذا أيضاً .

ثم هذا النوع^(٣) يصح عند الفقهاء موصولاً ومفصلاً ، وتأخير البيان عن أصل الكلام لا يخرج منه أن يكون بياناً ، وعلى قول بعض المتكلمين لا يجوز تأخير بيان الجملة والمشارك عن أصل الكلام ؛ لأن بدون البيان لا يمكن العمل به والمقصود بالخطاب فهمه والعمل به فإذا كان ذلك لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا

(١) وفي الهندية : فإن صيغة الجمع .

(٢) يقال للبريد طائر لإسراعه في مشيه ، ويقال أيضاً فلان يطير بهيمته ، فكان قوله يطير بجناحيه تقريراً لوجوب الحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز (كشف) .

(٣) وفي العثمانية والهندية : هذا البيان .

تأخير البيان أدى إلى تكليف ما ليس في الوسع ؛ يوضحه أنه لا يحسن خطاب العربي بـ «^(١) التركية ولا خطاب التركي بـ «^(٢) لغة العرب إذا علم أنه لا يفهم ذلك إلا أن يكون هناك ترجمان يبين له ؛ وإنما لا يحسن ذلك لأن المقصود بالخطاب إفهام السامع وهو لا يفهم فكذلك الخطاب بلفظ مجمل بدون بيان يقترب به لا يكون حسناً شرعاً ؛ لأن المخاطب لا يفهم المراد به ، وإنما يصح مع البيان لأن المخاطب يفهم المراد به . ولكننا نقول : الخطاب بالمجمل قبل البيان مفيد وهو الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به مع انتظار البيان للعمل به ، وإنما يكون هذا تكليف ما ليس في الوسع أن لو أدجينا العمل به قبل البيان ولا نوجب ذلك ، ولكن الابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه أهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسناً صحيحاً من هذا الوجه ؛ ألا ترى أن الابتلاء بالمشابهة كان باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد به من غير انتظار البيان فلا يكون الابتلاء باعتقاد الحقيقة في المجمل مع انتظار البيان صحيحاً كان أولى . وغاطبة العربي بـ «^(٣) لغة التركية تخلو عن هذه الفائدة ، وإليه أشار الله في قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » وبيان ما قلنا في قصة موسى عليه السلام مع معلمه فإنه كان مبتلى باعتقاد الحقيقة فيما فعله معلمه مع انتظار البيان ، وما كان سؤاله في كل مرة إلا استمجالاً منه للبيان الذي كان منتظراً له ؛ ولهذا قال بعد ما بينه له ما أخبر الله عن معلمه « ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً » .

ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا رحمهم الله : دليل الخصوص إذا اقترب بالعموم يكون بياناً ، وإذا تأخر لم يكن بياناً بل يكون نسخاً . وقال الشافعي : يكون بياناً سواء كان متصلاً بالعموم أو منفصلاً عنه . وإنما يتبني هذا الخلاف على الأصل الذي قلنا إن مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص ، وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التفسير فيصح موصولاً ومفصلاً . وعندنا لما

(١) وفي نسخة : بلسان ، كذا بهامش الأمل .

كان العام المطلق موجباً للحكم قطعاً فدلّل الخصوص فيه يكون مغيراً لهذا الحكم ؛ فإن العام الذى دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذى لم يدخله خصوص ، وبيان التغير إنما يكون موصولاً لامفصولاً على ما يأتى بك بيانه إن شاء الله تعالى . وعلى هذا قال علماءنا : إذا أوصى لرجل بخاتم وآخى بفضه ، فإن كان فى كلام موصول فهو بيان وتكون الحلقة لأحدهما والقص للآخر ، وإن كان فى كلام مفصول فإنه لا يكون بياناً ولكن يكون إيجاب القص للآخر ابتداء حتى يقع التعارض بينهما فى القص فتكون الحلقة للموصى له بالخاتم والقص بينهما نصفان . وأما بيان المجمل فليس بهذه الصفة بل هو بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتماً غير موجب للعمل به بنفسه ، واحتمال كون البيان الملحق به تفسيراً وإعلاماً لما هو المراد به ، فيكون بياناً من كل وجه ولا يكون معارضاً فيصح موصولاً ومفصولاً ، ودليل الخصوص فى العام ليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال صيغة العموم للخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجباً للعمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولاً على أنه بيان ، ويكون معارضاً ناسخاً للحكم الأول إذا كان مفصولاً . وقد بينا أدلة هذا الأصل الذى نشأ منه الخلاف ، وإنما أعدناه هنا للحاجة إلى الجواب عن نصوص وشبه يحتج بها الخصم . فمن ذلك قوله تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » وثم للتعقيب مع التراخى فقد ضمن البيان بعد إلزام الاتباع وإلزام الانباع إنما يكون بالعام دون المجمل إذ المراد بالاتباع العمل به ، فعرفنا أن البيان الذى هو خصوص قد يتأخر عن العموم . وقال تعالى فى قصة نوح عليه الصلاة والسلام : « قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك » وعموم اسم الأهل يتناول ابنه ولأجله كان سؤال نوح بقوله « إن ابني من أهلى » ثم بين الله تعالى له بقوله تعالى : « إنه ليس من أهلك » وقال تعالى فى قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام مع ضيفه المكرمين : « إنا مهلكو أهل هذه القرية » وعموم هذا اللفظ يتناول لوطاً ولهذا قال الخليل عليه السلام إن فيها لوطاً ، ثم بينوا له فقالوا « لننجينه وأهله » فدل أن دليل الخصوص يجوز أن ينفصل عن العموم . وقال تعالى « انكم وما تمبدون من دون

الله حصب جهنم » ثم لما عارضه ابن الزبير بميسى والملائكة عليهم السلام نزل دليل الخصوص « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » والدليل عليه قصة بنى إسرائيل فإنهم أمروا بذبح بقرة كما قال تعالى : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » ثم لما استوصفوها بين لهم صفتها وكان ذلك دليل الخصوص على وجه البيان منفصلاً عن أصل الخطاب . والدليل عليه أن آية الموارث عامة في إيجاب الميراث للأقارب كفاراً كانوا أو مسلمين ، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الإرث يكون عند الموافقة في الدين لا عند المخالفة فيكون هذا تخصيصاً منفصلاً عن دليل العموم ، وقوله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » عام في تأخير الميراث عن الوصية في جميع المال ، ثم بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الوصية تختص بالثلث تخصيص منفصل عن دليل العموم فدل على أن ذلك جائز ولا يخرج به من أن يكون بياناً ، واستدلوا بقوله تعالى : « ولذى القربى » فإنه عام تأخر بيان خصوصه إلى أن كلم^(١) عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله في ذلك فقال : « إنما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد » وقال إنهم لم يفارقوني في الجاهلية ولا في الإسلام . ثم قالوا تأخير البيان في الأعيان معتبر بتأخير البيان في الأزمان وبالاتفاق يجوز أن يرد لفظ مطلقة يقتضى عموم الأزمان ثم يتأخر عنه بيان أن المراد بعمى الأزمان دون البعض بالنسخ فكذلك يجوز أن يرد لفظ ظاهره يقتضى عموم الأعيان ثم يتأخر عنه دليل الخصوص الذى يتبين به أن المراد بعمى الأعيان دون البعض .

وحجبتنا فيه أن الخصم يوافقنا بالقول في العموم وبطلان مذهب من يقول بالوقف في العموم ، وقد أوضحنا ذلك بالدليل . ثم من ضرورة القول بالعموم لزوم اعتقاد العموم فيه ، والقول بجواز تأخير دليل الخصوص يؤدي إلى أن يقال يلزمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهذا في غاية الفساد . وكما يجب اعتقاد العموم عند وجود صيغة العموم يجوز الإخبار به أيضاً فيقال إنه عام . وفي جواز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي إلى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل ،

(١) وفي الأصل والمندية : كان إلى أن تسلكم .

وهذا بخلاف النسخ فإن الواجب اعتقاد الحقيقة في الحكم النازل ، وأما في حياة رسول الله عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأييد في ذلك الحكم ولا إطلاق القول بأنه مؤيد ؛ لأن الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلاة إلى بيت المقدس وتحريم شرب الخمر وما أشبه ذلك ، وإنما اعتقاد التأييد فيه وإطلاق القول به بعد رسول الله لقيام الدليل على أن شريعته لا تنسخ بعده بشرية أخرى . فأما قوله تعالى « ثم إن علينا بيانه » فنقول : بالاتفاق ليس المراد جميع ما في القرآن فإن البيان من القرآن أيضاً فيؤدى هذا القول بأن لذلك البيان بيانا إلى ما لا يتناهى ، وإنما المراد بمض ما في القرآن وهو المحمل الذى يكون بيانه تفسيراً له ونحن نجوز تأخير البيان في مثله ، فأما فيما يكون مغيراً أو مبدلاً للحكم إذا اتصل به فإذا تأخر عنه يكون نسخاً ولا يكون بياناً محضاً ، ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة . ونظيره المحكمات التى هن أم الكتاب ؛ فإن فيها ما لا يحتمل النسخ ويحتمل بيان التقرير كصفات الله جل جلاله ، فكذلك ما ورد من العام مطلقاً قلنا إنه يحتمل البيان الذى هو نسخ ولكنه لا يحتمل البيان المحض وهو ما يكون تفسيراً له إذا كان منفصلاً عنه . فأما قوله تعالى : « قلنا ^(١) احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك » قلنا البيان هنا موصول فإنه قال : « إلا من سبق عليه القول » والمراد ما سبق من وعد إهلاك الكفار بقوله تعالى : « إنهم مفرقون » .

فإن قيل : ففى ذلك الوعد نهى لنوح عليه الصلاة والسلام عن الكلام فيهم كما قال تعالى : « ولا تخاطبني في الذين ظلموا » فلو كان قوله « إلا من سبق عليه القول » منصرفاً إلى ذلك لما استجاز نوح عليه الصلاة والسلام سؤال ابنه بقوله « إن ابني من أهلي » قلنا : إنما سأل لأنه كان دعاه إلى الإيمان وكان يظن فيه أنه يؤمن حين تنزل الآية الكبرى وامتد رجاؤه لذلك إلى أن آيسه الله تعالى من ذلك بقوله تعالى : « إنه عمل غير صالح » فأعرض عنه عند ذلك وقال : « رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم » ونظيره استغفار إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه [بناء على رجاء أن يؤمن كما وعد ، وإليه أشار في قوله تعالى : « وما كان استغفار إبراهيم

لأنه^(١)] إلا عن موعدة وعدها إياه ، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه » ثم قوله تعالى : « وأهلك » متناول ابنه الكافر ؛ لأن أهل المرسلين من يتابعهم على دينهم ، وعلى هذا لفظ الأهل كان مشتركاً فيه لاحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث النسب واحتمال أن يكون المراد الأهل من حيث المتابعة في الدين ؛ فلهذا سأل الله فبين الله له أن المراد أهله من حيث المتابعة في الدين وأن ابنه الكافر ليس من أهله وتأخير البيان في المشترك صحيح عندنا . فأما قوله تعالى : « إنا مهلكو أهل هذه القرية » فالبيان هنا موصول في هذه الآية بقوله : « إن أهلها كانوا ظالمين » وفي موضع آخر بقوله : « إلا آل لوط » .

فإن قيل : فما معنى سؤال إبراهيم عليه الصلاة والسلام الرسل بقوله : « إن فيها لوطاً » ؟ قلنا : فيه معنيان : أحدهما أن العذاب النازل قد يخص الظالمين كما في قصة أصحاب السبت ، وقد يصيب الكل فيكون عذاباً في حق الظالمين ابتلاء في حق المطيعين ، كما قال تعالى « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » فأراد الخليل عليه السلام أن يبين له أن عذاب أهل تلك القرية من أى الطريقةين وأن يعلم أن لوطاً عليه السلام هل ينجو من ذلك أم يبتلى به ؟ والثاني أنه علم يقيناً أن لوطاً ليس من المهلكين معهم ولكنه خصه في سؤاله ليزداد طمأنينة وليكون فيه زيادة تخصيص للوط . وهو نظير قوله تعالى : « رب أرني كيف تحيي الموتى ؟ » وقد كان عالماً متيقناً بإحياء الموتى ولكن سأل لينضم اليان إلى ما كان له من علم اليقين فيزداد به طمأنينة قلبه . فأما قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » فقد قيل إن هذا الخطاب كان لأهل مكة وهم كانوا عبدة الأوثان ، وما كان فيهم من يعبد عيسى عليه الصلاة والسلام والملائكة فلم يكن أصل الكلام متناولاً لهم . والأوجه أن يقول إن في صيغة الكلام ما هو دليل ظاهر على أنه غير متناول لهم ؛ فإن كلمة ما يعبر بها عن ذات ما لا يعقل وإنما يعبر عن ذات من يعقل بكلمة من إلا أن القوم كانوا متمتعين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم فحين عارضوا بعيسى والملائكة عليه السلام علم رسول الله عليه السلام تعنتهم في ذلك ، وأنهم يعلمون أن الكلام غير

(١) زيادة من الهندية والعثمانية .

متناول لمن عارضوا به ، وقد كانوا أهل اللسان فأعرض عن جوابهم امتثالاً بقوله تعالى : « وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه » ثم بين الله تعالى تغتهم فيما عارضوا به بقوله : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام هو حسن وإن لم يكن محتاجاً إليه في حق من لا يتعنت ، وإنما كلامنا فيما يكون محتاجاً إليه من البيان ليوقف به على ماهو المراد . والذي يوضح تعنت القوم أنهم كانوا يسمونه مرة ساحراً ومرة مجنوناً وبين الوصفين تناقض بين ، فالساحر من يكون حاذقاً في عمله حتى يلبس على العقلاء ، والمجنون من لا يكون مهتدياً إلى الأعمال والأقوال على ما عليه أصل الوضع ، ولكنهم لشدة الحسد كانوا يتمتتون وينسبونوه إلى ما يدعو إلى تنفير الناس عنه من غير تأمل في التحرز عن التناقض واللغو . فأما قصة بقرة بنى إسرائيل فنقول : كان ذلك بياناً بالزيادة^(١) على النص وهو يعدل النسخ عندنا والنسخ إنما يكون متأخراً عن أصل الخطاب ، وإلى هذا أشار ابن عباس رضى الله عنهما فقال : لو أنهم عمدوا إلى أى بقرة كانت فذبجوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشد الله عليهم . فدل أن الأمر الأول قد كان فيه تخفيف وأنه قد انتسخ ذلك بأمر فيه تشديد عليهم . فأما قوله : « ولذى القربى » فقد قيل إنه مشترك يحتمل أن يكون المراد قربي النصره ، ويحتمل أن يكون المراد قربي القرابة ، فلهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وبين لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المراد قربي النصره . أو نقول : قد علمنا أنه ليس المراد من يناسبه إلى أقصى أب فإن ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيه ولكن فيه إشكال أن المراد من يناسبه بأبيه خاصة أو بجده أو أعلى من ذلك ، فبين رسول الله عليه السلام أن المراد من يناسبه إلى هاشم ، ثم ألحق بهم بنى المطلب لانضمامهم إلى بنى هاشم في القيام بنصرته في الجاهلية والإسلام ، فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء ، بل هذا بيان المراد في العام الذي يتعذر فيه القول بالعموم ، وقد بينا أن مثل هذا العام في حكم العمل به كالجمل كما في قوله : « وما يستوى الأعمى والبصير » فيكون البيان تفسيراً له فلهذا صح متأخراً . فأما تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين

(١) وفي الهندية : للزيادة .

فهو زيادة على النص وهو يعدل النسخ عندنا فلا يكون بياناً محضاً . فأما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث وجوباً قبل الميراث فيحتمل أن السنة المبينة له كانت قبل زول آية الميراث^(١) فيكون ذلك بياناً مقارناً لما نزل في حقنا باعتبار المعنى ؛ فإنه لما سبق علمنا بما نزل كان من ضرورته أن يكون مقارناً له . فأما البيان المتأخر في الأزمان فهو نسخ ونحن لا ندعى ، لا هذا فإننا نقول إنما يكون دليل الخصوص بياناً محضاً إذا كان متصلاً بالعام ، فأما إذا كان متأخراً عنه يكون نسخاً . فتبين أن ما استدل به من الحجة هولنا عليه . وسنقرره في باب النسخ إن شاء الله تعالى .

فصل في بيان التغير والتبديل

أما بيان التغير : هو الاستثناء ، كما قال تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن الألف اسم موضوع لعدد معلوم فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لا محالة ، فلو لا الاستثناء لكان العلم يقع لنا بأنه لبث فيهم ألف سنة ، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ، فيكون هذا تغييراً لما كان مقتضى مطلق تسمية الألف .

وبيان التبديل : هو التعليق بالشرط ، كما قال الله تعالى : « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » فإنه يتبين به أنه لا يجب إيتاء الأجر بعد العقد إذا لم يوجد الإرضاع ، وإنما يجب ابتداء عند وجود الإرضاع ، فيكون تبديلاً لحكم وجوب أداء البذل بنفس العقد . وإنما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر من أثر كل واحد منهما ؛ فإن حد البيان غير حد النسخ ؛ لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء ، والنسخ رفع للحكم بعد الثبوت ، وعند وجود الشرط يثبت الحكم ابتداء ولكن بكلام كان سابقاً على وجود الشرط تكليماً به إلا أنه لم يكن موجباً حكمه إلا عند وجود الشرط ، فكان بياناً من حيث إن الحكم ثبت عند وجوده ابتداء ، ولم يكن نسخاً صورة من حيث إن النسخ هو رفع الحكم بعد ثبوته في محله ، فكان تبديلاً من حيث إن مقتضى قوله لعبده أنت حر زول العتق

(١) في العثمانية والمهندية : الموارث .

في الحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه ، وبذكر الشرط يتبدل ذلك كله ؛ لأنه يتبين به أنه ليس بعلة يامة للحكم قبل الشرط ، وأنه ليس بإيجاب للعتق بل هو عمين ، وأن محله الذمة حتى لا يصل إلى العبد إلا بعد خروجه من أن يكون عميناً بوجود الشرط ، فعرفنا أنه بتبدل . وكذلك الاستثناء ؛ فإن قوله لفلان على ألف درهم مقتضاه وجوب المدد المسمى في ذمته ويتغير ذلك بقوله إلا مائة لا على طريق أنه يرتفع بعض ما كان واجباً ليكون نسخاً ، فإن هذا في الإخبار غير محتمل^(١) ، ولكن على طريق أنه يصير عبارة عما وراء المستثنى فيكون إخباراً عن وجوب تسعمائة فقط ، فعرفنا أنه تغيير لمقتضى صيغة الكلام الأول ، وليس بتبديل ، إنما التبديل أن يخرج كلامه من أن يكون إخباراً بالواجب أصلاً ، فلهذا سميناه بيان التغيير .

ثم لا خلاف بين العلماء في هذين النوعين من البيان أنه يصح موصولاً بالكلام — ولا يصح مفصلاً ممن لا يملك النسخ ، وإنما يختلفون في كيفية إعمال الاستثناء والشرط . فقال علماءنا : موجب الاستثناء أن الكلام به يصير عبارة عما وراء المستثنى ، وأنه ينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به ، بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فإنه ينعدم الحكم فيما وراء الغاية لانعدام الدليل الموجب له لا لأن الغاية توجب نفى الحكم فيما وراءه . وعلى قول الشافعي الحكم لا يثبت في المستثنى لوجود المعارض كما أن دليل الخصوص يمنع ثبوت حكم العام فيما يتناوله دليل الخصوص لوجود المعارض . وكذلك الشرط عندنا فإنه يمنع ثبوت الحكم في الحل لانعدام العلة الموجبة له حكماً مع صورة التكلم به لا لأن الشرط مانع من وجود العلة ، وعلى قوله الشرط مانع للحكم مع وجود علة . والكلام في فصل الشرط قد تقدم بيانه إنما الكلام هنا في الاستثناء فإنهم احتجوا باتفاق أهل اللسان أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفى ، فهذا تنصيص على أن الاستثناء موجب ما هو ضد موجب أصل الكلام على وجه المعارضة له في المستثنى ، وعليه دل قوله تعالى : « قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين

(١) أى في الإخبار عن الماضي وإنما يكون النسخ في المستقبل من الزمان . هامش العثمانية .

إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته « فلاستثناء الأول كان من المهلكين ثم فهم منه الإنجاء ، والاستثناء الثانى من المنجيين فإنما فهم منه أنها من المهلكين . وعلى هذا قالوا : إذا قال لفلان على عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمين يلزمه تسعة ؛ لأن الاستثناء الأول من الإثبات فكان نفياً ، والاستثناء الثانى من النفى فكان إثباتاً ، والدليل عليه قوله تعالى : « فشربوا منه إلا قليلاً منهم » : أى إلا قليلاً منهم لم يشربوا ، فقد نص على هذا فى قوله تعالى : « إلا إبليس لم يكن من الساجدين » وإذا ثبت أن المراد بالكلام هذا كان فى موجه كالتنصوص عليه ، والدليل عليه كلمة الشهادة فإنها كلمة التوحيد لاشتغالها على النفى والإثبات ، وإنما يتحقق ذلك إذا جمل كأنه قال إلا الله فإنه هو الإله ، والدليل عليه أن صيغة الإيجاب إذا صح من المتكلم فهو مفيد حكمه إلا أن يمنع منه مانع وبلاستثناء لا ينتفى التكلم بكلام صحيح فى جميع ما تناوله أصل الكلام ، ولو لم يكن الاستثناء موجباً هو ^(١) ممرض مانع لما امتنع ثبوت الحكم فيه ؛ لأن بالاستثناء لا يخرج من أن يكون متكلماً به فيه ؛ لاستحالة أن يكون متكلماً به غير متكلم فى كلام واحد ، ولكن يجوز أن يكون متكلماً به ويمتنع ثبوت الحكم فيه لما منع منه كما فى البيع بشرط الخيار ، فعرّفنا أن الطريق الصحيح فى الاستثناء هذا ، وعليه خرج مذهبه فقال فى قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فى آية القذف : إن المراد إلا الذين تابوا فأولئك هم الصالحون وتقبل شهادتهم ، إلا أنه لا يتناول هذا الاستثناء الجلد على وجه المعارضة ؛ لأنه استثناء لبعض الأحوال بإيجاب حكم فيه سوى الحكم الأول وهو حال ما بعد التوبة فيختص بما يحتمل التوقيت دون ما لا يحتمل التوقيت ، وإقامة الجلد لا يحتمل ذلك ؛ فأما رد الشهادة والتفسيق يحتمل ذلك . وقال فى قوله عليه السلام : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » إن المراد لكن إن جعلتموه سواء بسواء فبيعوا أحدهما بالآخر حتى أثبت بالحديث حكمين : حكم الحرمة لمطلق الطعام [بالطعام ^(٢)] فأثبتته فى القليل والكثير ، وحكم الحل بوجود المساواة كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكثير الذى يقبل المساواة . وهو نظير قوله تعالى : « فنصف ما فرضتم

(١) كذا فى الأصول والظاهر أن بعض الألفاظ سقطت من الأصل هنا .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية وكان فى الأصل بمطلق الطعام .

إلا أن ينفون» في أن الثابت به حكام حكم بنصف المفروض بالطلاق فيكون عاماً فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح العفو^(١) منه نحو الصغيرة والمجنونة ، وحكم سقوط الكل بالعفو كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو . وعلى هذا إذا قال : لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة الثوب ؛ لأن موجب الاستثناء نفى الحكم في المستثنى بدليل المعارض^(٢) والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هنا أن يحمل موجهه نفى مقدار قيمة ثوب لا نفى عين الثوب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف فيها إذا قال له على ألف درهم إلا كرا حنطة : إنه ينقص من الألف قدر قيمة كرا حنطة وإن الاستثناء يصح بحسب الإمكان على الوجه الذي قلنا ، بخلاف ما يقوله محمد رحمه الله إنه لا يصح الاستثناء . قال^(٣) : ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى من الوجه الذي قلتم لكان يلزمه الألف هنا كاملاً لأن مع وجوب الألف عليه نحن نعلم أنه لا كرا عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى أصلاً ، فظهر أن الطريق فيه ما قلنا .

وحجبتنا في إبطال طريقة الخصم الاستثناء المذكور في القرآن فيما هو خبر نحو قوله تعالى : « فشرّبوا منه إلا قليلاً منهم » . « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن دليل المعارضة في الحكم إنما يتحقق في الإيجاب دون الخبر لأن ذلك يوم الكذب باعتبار صدر الكلام ومع بقاء أصل الكلام للحكم لا يتصور امتناع الحكم فيه بمانع ، فلو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالإيجاب كدليل الخصوص ودليل الخصوص^(٤) يختص بالإيجاب . والثاني أن الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى بعض ما تناوله الكلام . ولا يصح إذا كان جميع ما تناوله الكلام ، ودليل الخصوص الذي هو رفع للحكم كالنسخ كما يعمل في البعض

(١) لفظ (العفو منه) ساقط من العثمانية والهندية .

(٢) كذا في النسخ ولعل الصواب بدليل المعارضة أو بالدليل المعارض .

(٣) أي الشافعي — هامش العثمانية .

(٤) هذه العبارة ساقطة من العثمانية والهندية لكن في هامش العثمانية ما نصه : أي دليل

الخصوص يختص بإيجاب دونه الإخبار بالإجماع .

يعمل في الكل ، فعرفنا أنه ليس الطريق في الاستثناء مذهب إليه ولكن الطريق فيه أنه عبارة عما وراء المستثنى حتى إذا كان يتوهم بعد الاستثناء بقاء شيء دون الخبر يجعل الكلام عبارة عنه صح وإن لم يبق من الحكم شيء . وبيان هذا أنه لو قال عبيدى أحرار إلا عبيدى لم يصح الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له سواهم صح الاستثناء ؛ لأنه يتوهم بقاء شيء وراء المستثنى يجعل الكلام عبارة عنه هنا ولا توهم لمثله في الأول ، وكذلك الطلاق على هذا . ولا يجوز أن يقال إن استثناء الكل إنما لا يصح لأنه رجوع ، فإن فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الكل أيضاً ، حتى إذا قال أوصيت لفلان بثلث مالى إلا ثلث مالى كان الاستثناء باطلاً والرجوع عن الوصية يصح ، وإنما بطل الاستثناء هنا لأنه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة عنه ، فعرفنا أنه تصرف في الكلام لافى الحكم ، وأنه عبارة عما وراء المستثنى بأطول الطريقين تارة وأقصرهما تارة ؛ والدليل عليه أن الدليل المعارض يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه ، فإنه ما لم يسبق صدر الكلام لا يتحقق الاستثناء مفيداً شيئاً بمنزلة الغاية التى لا تستقل بنفسها . فأما دليل الخصوص يصير مستقلاً بنفسه وإن لم يسبقه الكلام^(١) ويكون مفيداً لحكمه . ثم الدليل على صحة ما قال علماؤنا أن الاستثناء يبين أن صدر الكلام لم يتناول المستثنى أصلاً فإنه تصرف في الكلام كما أن دليل الخصوص تصرف في حكم الكلام ، ثم يتبين بدليل الخصوص أن العام لم يكن موجباً للحكم في موضع الخصوص فكذلك بالاستثناء يتبين أن أصل الكلام لم يكن متناولاً للمستثنى . والدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله تعالى : « فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » فإن معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً ؛ لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال مادونه بوجه فلو لم يجعل أصل الكلام هكذا لم يمكن تصحيح ذكر الألف بوجه^(٢) لأن اسم الألف لا ينطابق على تسعمائة وخمسين أصلاً ، وإذا قال الرجل لفلان على ألف درهم إلا مائة فإنه يجعل كأنه قال له على تسعمائة فإن مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الألف لا يمكن إيجاب

(١) وفي الهندية : العام .

(٢) وفي العثمانية : لم يكن لتصحيح ذكر الألف وجه .

تسمائة عليه ابتداء ؛ لأن القدر الذى يجب حكم صدر الكلام وإذا لم يكن فى صدر الكلام احتمال هذا القدار لا يمكن إيجابه حقيقة ؛ فعرفنا به أنه يصير صدر الكلام عبارة عما وراء المستثنى وهو تسمائة ، وكان لهذا المدد عبارتان الأقصر وهو تسمائة والأطول هو الألف إلا مائة . وهذا معنى قول أهل اللغة : إن الاستثناء استخراج ، يعنى استخراج بعض الكلام على أن يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى ؛ ألا ترى أن بعد دليل الخصوص الحكم الثابت بالعام ما يتناوله لفظ العموم حقيقة حتى إذا كان العام بمباراة الفرد يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا واحد ، وإذا كان بلفظ الجمع يجوز فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا ثلاثة ، فإن أدنى ما تناوله اسم الجمع ثلاثة ، وإذا كان الباقي دون ذلك كان رفعاً للحكم بطريق النسخ . ثم كما يجوز أن يكون الكلام معتبراً فى الحكم ويمتنع ثبوت الحكم به لمانع فكذلك يجوز أن تبقى صورة الكلام ولا يكون معتبراً فى حق الحكم أصلاً كطلاق الصبي والمجنون ، فإذا جعلنا طريق الاستثناء ما ذهبنا إليه بقى صورة التكلم فى المستثنى غير موجب بحكمه وذلك جائز ، وإذا جعلنا الطريق ما قاله الخصم احتجنا إلى أن نثبت بالكلام ما ليس من محتملاته وذلك لا يجوز ؛ فعرفنا أن انعدام وجوب المائة عليه لا نعدام العلة الموجبة للمعارض يمنع الوجوب بعد وجود العلة الموجبة ، وكذلك فى التعليق بالشرط فإن امتناع ثبوت الحكم فى المحل لا نعدام علته بطريق أن التعليق بالشرط لما منع الوصول إلى المحل وصورة التكلم بدون المحل لا يكون علة للإيجاب ، فانعدام^(١) الحكم لانعدام العلة فى الفصلين لا لمانع كما توهمه الخصم إلا أن الوصول إلى المحل فى التعليق متوهم لوجود الشرط فلم يبطل الكلام فى حق الحكم أصلاً ولكن نجعله تصرفاً آخر وهو اليمين على أنه متى وصل^(٢) إلى المحل ولم يبق يميناً كان إيجاباً ، فسميناه بيان التبديل لهذا ، وانتفاء المستثنى من أصل الكلام ليس فيه توهم الارتفاع حتى تكون صورة الكلام عاملاً فيه ، فجعلناه بيان التغير بطريق أنه عبارة عما وراء المستثنى ؛ لأنه لم يصير تصرفاً آخر

(١) وفى المائة والهندية : فانعدم .

(٢) أى إذا اتصل بالمحل انحلت ولم تبقى يميناً — هامش العثمانية .

بالاستثناء ؛ وهذا لأن الكلمة كما لا تكون مفهومة قبل انضمام بعض حروفها إلى البعض لا تكون مفهومة قبل انضمام بعض الكلمات إلى البعض حتى تكون دالة على المراد ، فتوقف أول الكلام على آخره في الفصلين ويكون الكل في حكم كلام واحد ، فإن ظهر باعتبار آخره لصدر الكلام محل آخر وهو الذمة كما في الشرط جعل بياناً فيه تبديل ، وإن لم يظهر لصدر الكلام محل آخر بآخره جعل آخره مغيراً لصدره بطريق البيان وذلك بالاستثناء على أن يجعل عبارة عما وراء المستثنى ، ويجعل بمنزلة الغاية على معنى أنه ينتهى به صدر الكلام ولولاه لكان مجاوزاً إليه ، كما أن بالغاية ينتهى أصل الكلام على معنى أنه لولا الغاية لكان الكلام متناولاً له ، ثم انعدام الحكم بعد الغاية لعدم الدليل المثبت لا مانع بعد وجود المثبت ، فكذلك انعدام الحكم في المستثنى لعدم دليل الموجب لا لمعارض مانع .

فأما قول أهل اللغة الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ، فإطلاق ذلك باعتبار نوع من المجاز ؛ فإنهم كما قالوا هذا فقد قالوا إنه استخراج وإنه عبارة عما وراء المستثنى ولا بد من الجمع بين الكلمتين ، ولا طريق للجمع سوى ما بينا وهو أنه باعتبار حقيقته في أصل الوضع عبارة عما وراء المستثنى وهو نفي من الإثبات وإثبات من النفي باعتبار إشارته على معنى أن حكم الإثبات يتوقف به كما يتوقف^(١) بالغاية فإذا لم يبق بعده ظهر النفي لانعدام علة الإثبات فسمى نفيّاً مجازاً .

فإن قيل : هذا فاسد فإن قول القائل لا عالم إلا زيد يفهم منه الإخبار بأن زيداً عالم ، وكذلك كلمة الشهادة تكون إقراراً بالتوحيد حقيقة كيف يستقيم حمل ذلك على نوع من المجاز ؟ قلنا : قول القائل لا عالم نفي لوصف العلم وقوله إلا زيد توقيت للوصف به ومقتضى التوقيت انعدام ذلك الوصف بعد الوقت فمقتضى كلامه هنا نفي صفة العلم لغير زيد ثم ثبت به العلم لزيد بإشارة كلامه لابنص كلامه ، كما أن نفي النهار يتوقت إلى طلوع الفجر فوجوده يثبت ماهو ضده وهو صفة النهار ، ونفي السكون يتوقت^(٢) بالحركة فبعد انعدام الحركة يثبت السكون ؛ يقرره أن الآدى لا يخلو عن أحد الوصفين إما العلم وإما نفي العلم عنه ، فلما توقت النفي في صفة كلامه زيد

(١) وكان في الأصل يتوقف به كما يتوقف الخ وأما التوقف من الهندية .

(٢) في الثمانية والهندية موقت .

ثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده . وفي كلمة الشهادة كذلك نقول ؛ فإن كلامه نفى الألوهية عن غير الله تعالى ونفى الشركة في صفة الألوهية لغير الله معه ثم يثبت التوحيد بطريق الإشارة إليه ، وكان المقصود بهذه العبارة إظهار التصديق بالقلب فإنه هو الأصل والإقرار باللسان يبتنى عليه ، ومعنى التصديق بالقلب بهذا الطريق يكون أظهر . وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله إذا قال إن خرجت من هذه الدار إلا أن يأذن لي فلان فمات فلان قبل أن يأذن له بطلت اليمين ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى يأذن لي فلان ؛ لأن في الموضعين يثبت باليمين حظر الخروج مؤقتاً بإذن فلان ولا تصور لذلك إلا في حال حياة فلان ، فأما بعد موته وانقطاع إذنه لو بقيت اليمين كان موجهها حظراً مطلقاً والموت غير المطلق .

فإن قيل : أليس أنه لو قال لامرأته إن خرجت إلا بإذني فإنه يحتاج إلى تجديد الإذن في كل مرة ، ولو كان الاستثناء بمنزلة الغاية لكانت اليمين ترتفع بالإذن مرة ، كما لو قال إن خرجت من هذه الدار حتى آذن لك . قلنا : إنما اختلفا في هذا الوجه لأن كل واحد من الكلامين يتناول محلاً آخر ؛ فإن قوله حتى آذن محله الحظر الثابت باليمين فإنه توقيت له ، وقوله إلا بإذني محله الخروج انتهى هو مصدر كلامه ومعناه إلا خروجاً بإذني والخروج غير الحظر الثابت باليمين ؛ فعرفنا أن كل واحد منهما دخل في محل آخر هنا ؛ فلهذا كان حكم الاستثناء مخالفاً لحكم التصريح بالغاية ، وبالأستثناء يظهر معنى التوقيت في كل خروج يكون بصفة الإذن ، وكل خروج لا يكون بتلك الصفة فهو موجب للحث .

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الاستثناء نوعان : حقيقة ، وبجاز . فمعنى الاستثناء حقيقة ما بينا ، وما هو بجاز منه فهو الاستثناء المنقطع ، وهو بمعنى لكن أو بمعنى العطف . وبيانه في قوله تعالى : « لا يعلمون الكتاب إلا أمانى » : أى لكن أباطيل . قال تعالى : « فإنهم عدوّ لي إلا رب العالمين » : أى لكن رب العالمين الذى خلقني . وقال : « لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً » : أى لكن سلاماً . وقيل في قوله تعالى : « إلا الذين ظلموا منهم » : إنه بمعنى العطف : ولا الذين ظلموا ، وقيل لكن : أى لكن الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني . وقيل في قوله « إلا خطأ » : إنه

بمعنى لكن أى لكن إن قتله خطأ . وزعم بعض مشايخنا أنه بمعنى ولا . قال رضى عنه : وهذا غلط عندى ؛ لأنه حينئذ يكون عطفاً على النهى فيكون نهياً والخطأ لا يكون نهياً عنه ولا مأموراً به بل هو موضوع ، قال تعالى « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » .

ثم الكلام لحقيقته لا يحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة ، كما فى قوله تعالى : « إلا أن يعفون » فإنه يتمذر حمله على حقيقة^(١) الاستثناء لأنه إذا حمل عليه كان فى معنى التوقيت فيتقرر به حكم التنصيف الثابت بصدر الكلام ، فعرفنا أنه بمعنى لكن وأنه ابتداء حكم : أى لكن إن عفا الزوج بإيفاء الكل أو المرأة بالإسقاط فهو أقرب للتقوى . وكذلك قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فى آية القذف فإنه استثناء منقطع : أى لكن إن تابوا من قبل أن التائبين هم القاذفون . فتعذر حمل اللفظ على حقيقة الاستثناء فإن الثابت لا يخرج من أن يكون قاذفاً ، وإن كان محمولاً على حقيقة الاستثناء فهو استثناء بمضى الأحوال : أى وأولئك هم الفاسقون فى جميع الأحوال إلا أن يتوبوا ، فيكون هذا الاستثناء توقيتاً بحال ما قبل التوبة فلا تبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض مانع كما توهمه الخصم . وقوله : « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء » استثناء لبعض الأحوال أيضاً : أى لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا حالة التساوى فى السكيل . فيكون توقيتاً للنهى بمنزلة الغاية^(٢) ويثبت بهذا النص أن حكم الربا الحريمة الموقته فى الحل دون المطلقة . وإعنا تتحقق الحرمة الموقته فى الحل الذى يقبل المساواة فى السكيل ، فأما فى الحل الذى لا يقبل المساواة لو ثبت إنما يثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص ؛ فلهذا لا يثبت حكم الربا فى القليل وفى المعلوم الذى لا يكون مكيلاً أصلاً . وعلى هذا قلنا إذا قال لفلان على ألف درهم إلا ثوباً فإنه تلزمه الألف لأن هذا ليس

(١) الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثبوت ولو حمل على حقيقة الاستثناء بقى بعد قوله : « إلا أن يعفون » نصف المفروض فيتقرر حكم النصف بهذا لأن المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد . هامش العثمانية .

(٢) النصوص تقتضى حرمة موقته إلى غاية وهى حالة المساواة والمساواة إنما تتحقق بالمعيار الشرعى وهو السكيل فلو كان لما دون ذلك متاولا يكون حرمة مطلقة وبينهما تناف . هامش العثمانية .

باستثناء حقيقة إذ حقيقة الاستثناء في أصل الوضع أن يكون الكلام عبارة عما وراء المستثنى والمستثنى هنا لم يتناولوه صدر الكلام صورة ومعنى حتى يجعل الكلام عبارة عما وراءه فيكون استثناء منقطعاً ، ومعناه لكن لا ثوب له على . والتصریح بهذا الكلام لا يسقط عنه شيئاً من الألف ولا يمنع إعمال أصل الكلام في إيجاب جميع الألف عليه فكذلك اللفظ الذى يدل عليه ؛ ولهذا قال محمد في قوله إلا كر حنطة إنه تلزمه الألف كاملة . فأما أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما استحسننا هنا فقالا : كلامه استثناء حقيقة باعتبار المعنى ؛ لأن صورة صدر الكلام الإخبار بوجود المسمى عليه ، ومعناه إظهار ما هو لازم في ذمته ، والمكيل . والموزون كشيء واحد في حكم الثبوت في الذمة على معنى أن كل واحد منهما يثبت في الذمة ثبوتاً صحيحاً بمنزلة الأمان ، فهذا الاستثناء باعتبار صورة صدر الكلام لا يكون استخراجاً ، وباعتبار معناه يكون استخراجاً ، على أنه استخراج هذا القدر مما هو واجب في ذمته ، والمعنى يترجح على الصورة لأنه هو المطلوب ؛ فلماذا جعلنا استثناءه استخراجاً على أن يكون كلامه عبارة عما وراء مالية كر حنطة من الألف ؛ فأما الثوب لا يكون مثل المكيل والموزون في الصورة ولا في المعنى وهو الثبوت في الذمة فإنه لا يثبت في الذمة إلا مبيعاً^(١) والألف تثبت في الذمة ثمناً فلا يمكن جعل كلامه استخراجاً باعتبار الصورة ولا باعتبار المعنى ، فلماذا جعلناه استثناء منقطعاً .

ثم قال الشافعى بناء على أصله : الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره ، لأنه معارض مانع للحكم بمنزلة الشرط ، ثم الشرط ينصرف إلى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به فكذلك الاستثناء . واستدل عليه بقوله تعالى في آية قطاع الطريق : « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » فإنه ينصرف إلى جميع ما تقدم ذكره .

وقال علماؤنا : الاستثناء تغيير وتصرف في الكلام فيقتصر على ما يليه خاصة

(١) وفي الثمانية بعد قوله مبيعاً كالسلم أو ما هو في معنى السلم كالبيع بثياب موصوفة مؤجلاً . وليست هذه العبارة بموجودة في الهندية أيضاً وأظن أن هذا تعليق كان بالهامش فأدخله الناسخ في أصل الثمانية ظناً منه بأنه من الأصل .

لوجهين : أحدهما أن إعمال الاستثناء باعتبار أن الكل في حكم كلام واحد وذلك لا يتحقق في الكلمات المعطوفة بعضها على بعض . والثاني أن أصل الكلام عامل باعتبار أصل الوضع وإنما انعدم هذا الوصف منه بطريق الضرورة فيقتصر على ما يتحقق فيه الضرورة وهذه الضرورة ترتفع بصرفه إلى ما يليه ، بخلاف الشرط فإنه تبديل ولا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملاً وإنما يتبدل به الحكم كما بينا ، ومطلق المطف يقتضي الاشتراك فلهذا أثبتنا حكم التبديل بالتمليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره مع أن فيه كلاماً في الفرق بين ما إذا عطفت جملة تامة على جملة تامة وبين ما إذا عطفت جملة ناقصة على جملة تامة ثم تعقبها شرط ، ولكن ليس هذا موضع بيان ذلك . فأما قوله تعالى : « إلا الذين تابوا » فلا أجل دليل في نص الكلام صرفناه إلى جميع ما تقدم ، وذلك التقييد بقوله تعالى : « من قبل أن تقدروا عليهم » فإن التوبة في نحو الإثم ورجاء المغفرة والرحمة به في الآخرة لا تختلف بوجودها بعد قدرة الإمام على التائب أو قبل ذلك ، وإنما تختلف في حكم إقامة الحد ، الذي يكون مفوضاً إلى الإمام ؛ فعرفنا بهذا التقييد أن المراد ما سبق من الحد ، وقد يتغير حكم مقتضى الكلام لدليل فيه ؛ ألا ترى أن مقتضى مطلق الكلام الترتيب على أن يجعل المتقدم في الذكر متقدماً في الحكم ثم يتغير ذلك بدليل مغير ، كما في قوله تعالى : « الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً ، قَبْلاً » فإن المراد أنزله قَبْلاً ولم يجعل له عوجاً . وكذلك في قوله تعالى : « ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى » فإن معناه : ولولا سبقت من ربك كلمة وأجل مسمى لكان لزاماً ، وضمة اللام دلنا على ذلك فهذا نظيره .

وإذا تقرر هذا الأصل قلنا : البيان المغير والمبدل يصح موصولاً ولا يصح مفصولاً ؛ لأنه متى كان بياناً كان مقررّاً للحكم الثابت بصدر الكلام كبيان التقرير وبيان التفسير ، وإنما يتحقق ذلك إذا كان موصولاً فأما إذا كان مفصولاً فإنه يكون رفعاً للحكم الثابت بمطلق الكلام . أما في الاستثناء فإن الكلام يتم موجباً لحكمه بآخره وذلك بالسكوت عنه أو الانتقال إلى كلام آخر ،

والاستثناء الموصول ليس بكلام آخر فإنه غير مستقل بنفسه ، فأما إذا سكت فقد تم الكلام موجباً لحكمه ، ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخاً بطريق رفع الحكم الثابت فلا يكون بياناً مغيراً ؛ وأما الشرط فهو مبدل باعتبار أنه يتمتع الوصول إلى المحل وهو العبد في كلمة الإعتاق ويحمل محله الذمة وإنما يتحقق هذا إذا كان موصولاً ، فأما الموصول يكون رفعاً عن المحل يمتز هذا في المحسوسات ؛ فإن تعليق القنديل بالحبل في الابتداء يكون مانعاً من الوصول إلى مقره من الأرض مبيناً أن إزالة اليد عنه لم يكن كسراً ، فأما بعد ما وصل إلى مقره من الأرض تعليقه بالقنديل يكون رفعاً عن محله . فتبين بهذا أن الشرط إذا كان مفصولاً فإنه يكون رفعاً للحكم عن محله بمنزلة النسخ وهو لا يملك رفع الطلاق والعناق عن المحل بعد ما استقر فيه فلهذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصولاً . وعلى هذا قلنا : إذا قال لفلان على ألف درهم وديعة فإنه يصدق موصولاً ولا يصدق إذا قاله مفصولاً ؛ لأن قوله وديعة بيان فيه تغيير أو تبديل ؛ فإن مقتضى قوله على ألف درهم الإخبار بوجوب الألف في ذمته ، وقوله وديعة فيه بيان أن الواجب في ذمته حفظها وإمسائها إلى أن يؤديها إلى صاحبها لا أصل المال ، فأما أن يكون تبديلاً للمحل الذي أخبر بصدر الكلام أنه التزمه لصاحبه أو تغييراً لما اقتضاه أول الكلام ؛ لأنه لازم عليه المقر له من أصل المال إلى الحفظ فإذا كان موصولاً كان بياناً صحيحاً ، وإذا كان مفصولاً كان نسخاً فيكون بمنزلة الرجوع عما أقر به . وعلى هذا لو قال لغيره أقرضتني عشرة دراهم أو أسلفتني أو أسلمت إلى أو أعطيتني إلا أنني لم أقبض فإن قال ذلك مفصولاً لم يصدق ، وإن قال موصولاً صدق استحساناً ؛ لأن هذا بيان تغيير ؛ فإن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي تسليم المال إليه ولا يكون ذلك إلا بقبضه إلا أنه يحتمل أن يكون المراد به العقد^(١) مجازاً ، فقد تستعمل هذه الألفاظ للعقد ، فكان قوله لم أقبض تغييراً للكلام عن الحقيقة إلى المجاز فيصح موصولاً ولا يصح مفصولاً . وإذا قل دفعتم إلى ألف درهم أو نقدتني إلا أنني لم أقبض فكذلك الجواب عند محمد ؛ لأن الدفع والنقد والإعطاء

(١) يجوز أن يذكر القرض ويراد به سبب القرض بطريق المجاز وكذلك الإسلاف وغيره .

في المعنى سواء فتجمل هاتان الكلمتان كقوليه أعطيتني ويصدق فيهما إذا كان موصولاً لا إذا كان مفصولاً بطريق أنه بيان تغيير . وأبو يوسف قال فيهما لا يصدق موصولاً ولا مفصولاً ؛ لأن الدفع والنقد اسم للفعل لا يتناول المقد مجازاً ولا حقيقة ، فكان قوله إلا أني لم أقبض رجوعاً والرجوع لا يعمل موصولاً ولا مفصولاً ، فأما الإعطاء قد سمي به المقد مجازاً ، يقال عقد الهبة وعقد العطية . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا قال لفلان على ألف درهم إلا أنها زيوف لم يصدق موصولاً ولا مفصولاً . وقال أبو يوسف ومحمد : يصدق موصولاً لأن قوله إلا أنها زيوف بيان تغيير فإن مطلق تسمية الألف في البيع ينصرف إلى الجياد ؛ لأنه هو النقد الغالب وبه المعاملة بين الناس وفيه احتمال الزيوف بدون هذه العادة فكان كلامه بيان تغيير فيصح موصولاً لا مفصولاً ، كما في قوله إلا أنها وزن خمسة وكما في الفصول المتقدمة بل أولى ؛ فإن ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لأن اسم الدراهم للزيوف حقيقة كما أنها للجياد حقيقة . وأبو حنيفة يقول : مقتضى عقد المعاوضة وجوب المال بصفة السلامة ، والزيادة في الدراهم عيب لأن الزيادة إنما تكون بغش في الدراهم والغش عيب فكان هذا رجوعاً عن مقتضى أول كلامه والرجوع لا يعمل موصولاً ولا مفصولاً ، وصار دعوى العيب في الثمن كدعوى العيب في البيع ، بأن قال : بعثك هذه الجارية معيها بعيب كذا وقال المشتري بل اشتريتها سليمة ؛ فإن البائع لا يصدق سواء قاله موصولاً أو مفصولاً ، بخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة فإن ذلك استثناء لبعض المقدار بمنزلة قوله إلا مائتين ، وبخلاف قوله لفلان على كذا حنطة من ثمن بيع إلا أنها ردية لأن الرداء ليست بعيب في الحنطة ، فالعيب ما يخلو عنه أصل الفطرة والرداء في الحنطة تكون بأصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولاً كان أو مفصولاً . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن خمر ، فإن عند أبي يوسف ومحمد هذا بيان تغيير من حقيقة وجوب المال إلى [بيان^(١)] مباشرة سبب الالتزام صورة وهو شراء الخمر فيصح موصولاً لا مفصولاً . وأبو حنيفة يقول ، هذا رجوع ؛ لأن

(١) زيادة من الهندية .

أول كلامه تنصيص على وجوب المال في ذمته وثنى الحر لا يكون واجباً في ذمة المسلم بالشراء فيكون رجوعاً . وعلى هذا لو قال لفلان على ألف درهم من ثمن جارية باعنيها إلا أني لم أقبضها فإن على قول أبي يوسف ومحمد يصدق إذا كان موصولا ، وإذا كان مفصولا يسأل المقر له عن الجهة فإن قال الألف لى عليه بجهة أخرى سوى البيع فالقول قوله والمال لازم على المقر ، وإن قال بجهة البيع ولكنه قبضها فالقول حينئذ قول المقر أنه لم يقبضها لأن هذا بيان تغيير ؛ فإنه يتأخر به حق المقر له في المطالبة بالألف إلى أن يحضر الجارية ليسلمها بمنزلة شرط الخيار أو الأجل في العقد يكون مغيراً لمقتضى مطلق العقد ولا يكون ناسخاً لأصله فيصح هذا البيان منه موصولا ، وإذا كان مفصولا فإن صدقه في الجهة فقد ثبتت الجهة بتصادقهما عليه ثم ليس في إقراره بالشراء ووجوب المال عليه بالعقد إقرار بالقبض فكان المقر له مدعياً عليه ابتداء تسليم البيع وهو منكر ليس برافع عما أقر به فجعلنا القول قول المنكر ، وإذا كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاها وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه ، وبيانه الذي قال إنه من ثمن جارية لم يقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولا . وأبو حنيفة يقول هذا رجوع عما أقر به ؛ لأنه أقر بأول كلامه أن المال واجب له ديناً في ذمته وثنى جارية لا يوقف على أثرها لا تكون واجبة عليه إلا بعد القبض ؛ فإن المبيعة قبل التسليم إذا صارت بحيث لا يوقف^(١) على عينيها بحال بطل العقد ولا يكون ثمنها واجباً . وقوله من ثمن جارية باعنيها ولكني لم أقبضها إشارة إلى هذا فإن الجارية التي هي غير معينة لا يوقف على أثرها وما من جارية يحضرها البائنه إلا وللهشتري أن يقول المبيعة غيرها ؛ ففرغنا أن آخر كلامه رجوع عما أقر به من وجوب المال ديناً في ذمته والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا . وعلى هذا قال أصحابنا في كتاب الشركة : إذا قال لغيره بعت منك هذا العبد بألف درهم إلا نصفه فإنه يجعل هذا يبعاً لنصف العبد بجميع الألف ، ولو قال على أن لى نصفه يكون بائناً نصف العبد بخمسائة لأنه إذا قيد كلامه بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى وإنما أدخله على البيع

(١) كما إذا هلك قبل القبض أو كان البيع مجهولاً — هامش الثمانية .

دون الثمن ، وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فيصير بائناً لذلك بجميع الألف .
فأما قوله على أن لى نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام ويصير بائناً جميع
العبد من نفسه ومن المشتري بالألف وبيعه من نفسه معتبر إذا كان مفيداً ؛ ألا ترى
أن المضارب يبيع مال المضاربة من رب المال فيجوز لكونه مفيداً ، وإذا كان
كل واحد من البدلين مملوكاً له فهنا أيضاً إيجابه لنفسه مفيد في حق تقسيم الثمن
فيعتبر ويتبين به أنه صار بائناً نصفه من المشتري بنصف الألف ، كما لو باع منه
عبدین بألف درهم وأحدها مملوك له يصير بائناً عبد نفسه منه بمحضته من الثمن
إذا قسم على قيمته وقيمة العبد الذى هو ملك المشتري . وعلى هذا الأصل
قال أبو يوسف فيمن أودع صبيّاً محجوراً عليه مالا فاستهلكه إنه يكون ضامناً ؛
لأن تسليطه إياه على المال بإثبات يده عليه يتنوع نوعين استحفاظ وغير استحفاظ ،
فيكون قوله احفظه بياناً منه لنوع ما كان من جهته وهو التمكين ، وبيان
تصرف منه فى حق نفسه مقصوراً عليه غير متناول لحق الغير ، فينعدم ماسوى
الاستحفاظ لانعدام علته ، وينعدم نفوذ الاستحفاظ لانعدام ولايته على المحل
وكون الصبي ممن لا يحفظ ، وبعد انعدام النوعين يصير كأنه لم يوجد تمكنه
من المال أصلاً فإذا استهلكه كان ضامناً ، كما لو كان المال فى يد صاحبه
على حاله فجاء الصبي واستهلكه . وأبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما قالا : التسليط
فعل مطلق وليس بعام حتى يصار فيه إلى التنويع . وقوله احفظ كلام ليس
من جنس الفعل ليشتمل بتصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض ؛ لأن
الدفع إليه تسليط مطلقاً ، وقوله احفظ معارض بمنزلة دليل الخصوص أو بمنزلة
ما قاله الخصم فى الاستثناء ، وإنما يكون معارضاً إذا صح منه هذا القول شرعاً
كدليل الخصوص إنما يكون معارضاً إذا صح شرعاً ، ولا خلاف أن قوله احفظ
غير صحيح فى حكم الاستحفاظ شرعاً فيبقى التسليط مطلقاً ، فالاستهلاك بعد
تسليط من له الحق مطلقاً لا يكون موجباً للضمان على الصبي ولا على البالغ .
وما يخرج من المسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها ، فمن فهم ما أشرنا إليه
فهو يهتدي إلى ما سواها ، والله أعلم .

فصل

وأما بيان الضرورة فهو نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له في الأصل . وهو على أربعة أوجه : منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه في البيان ، ومنه ما يكون بياناً بدلالة حال المتكلم ، ومنه ما يكون بياناً بضرورة دفع الغرور ، ومنه ما يكون بياناً بدلالة الكلام .

فأما الأول فنحو قوله : « وورثه أبواه فلأمه الثلث » فإنه لما أضاف الميراث إليهما في صدر الكلام ثم بين نصيب الأم كان ذلك بياناً أن للأب ما بقي فلا يحصل هذا البيان بترك التنصيص على نصيب الأب ، بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الأب كالمنصوص عليه . وعلى هذا قال أصحابنا في المضاربة : إذا بين رب المال حصة المضارب من الربح ولم يبين حصة نفسه جاز العقد قياساً واستحساناً ؛ لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة وقد وجد ، ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد استحساناً ؛ لأن مقتضى المضاربة الشراكة بينهما في الربح فبيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوماً وبجمل ذلك كالمنطوق به فكأنه قال رلك ما بقي . وكذلك في المزارعة إذا بين نصيب من البذر من قبله ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحساناً لهذا المعنى . وكذلك لو قال في وصيته أوصيت لفلان وفلان بألف درهم لفلان منها أربعمئة ، فإن ذلك بيان أن للآخر ستمائة بمنزلة ما لو نص عليه . وكذلك لو قال أوصيت بثلاث مالى لزيد وعمرو لزيد من ذلك ألف درهم فإنه يجمل هذا بياناً منه أن ما يبقى من الثلث لعمرو كما لو نص عليه .

وأما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع عن معاينة شيء عن تغييره يكون بياناً منه لحقيقته باعتباره حاله ؛ فإن البيان واجب عند الحاجة إلى البيان ، فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لا محالة ولو بينه لظاهر ، وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على الغرور يكون دليلاً على نفيه بدلالة حالهم ؛

لأن المستحق جاء يطلب حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له ، وكانت هذه أول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسموا فيه نصاباً ، فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال ، والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي . وعلى هذا قلنا : إذا ولدت أمة الرجل ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال : الأكبر ابني ، فإنه يكون ذلك بياناً منه أن الآخرين ليسا بولدين له ؛ لأن نفي نسب ولد ليس منه واجب ، ودعوى نسب ولد هو منه ليتأكد به على وجه لا ينتفى واجب أيضاً ، فالتسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي فيجمل ذلك كالتصريح بالنفي . وعلى هذا قلنا : البكر إذا بلغها نكاح الولى فسكت يجمل ذلك إجازة منها باعتبار حالها فإنها تستحي فيجمل سكوتها دليلاً على جواب يحول الحياء بينها وبين التسكلم به وهو الإجازة التي يكون فيها إظهار الرغبة في الرجال ، فإنها إنما تستحي من ذلك .

وأما النوع الثالث فنحو سكوت المولى عن النهي عند رؤية العبد يبيع ويشترى ، فإنه يجمل إذناً له في التجارة لضرورة دفع الغرور عن معامل العبد ، فإن في هذا الغرور إضراراً بهم والضرر مدفوع ولهذا لم يصح الحجر الخاص بعد الإذن العام المنتشر ، والناس لا يتمكنون من استطلاع رأى المولى في كل معاملة يعاملونه مع العبد ، وإنما يتمكنون من التصرف برأى العين منه ، ويستدلون بسكوته على رضاه ، فجعلنا سكوته كالتصريح بالإذن لضرورة دفع الغرور . وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع يجمل بمنزلة إسقاط الشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري فإنه يحتاج إلى التصرف في المشتري ، فإذا لم يجمل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطاً للشفعة فأما أن يتمتع المشتري ، من التصرف أو ينقض الشفيع عليه تصرفه ، فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنعيص منه على إسقاط الشفعة وإن كان السكوت في أصله غير موضوع للبيان بل هو ضده . وكذلك نكول المدعى عليه عن البين يجمل بمنزلة الإقرار منه إما لدفع الضرر عن المدعى فيكون من النوع الثالث ، أو لحال الناكل وهو امتناعه من البين المستحقة عليه بعد تمكنه من إيقائه .

وأما النوع الرابع فبياناه فيما إذا قال لفلان على مائة ودرهم أو مائة ودينار ، فإن ذلك بيان للمائة أنها من جنس المعطوف عندنا . وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول في بيان جنس المائة قوله ، وكذلك لو قال مائة وقفيز حنطة أو ذكر مكبلا أو موزوناً آخر . واحتج فقال : إنه أقر بمائة بمجلا ثم عطف ما هو مفسر فيلزمه المفسر ويرجع إليه في بيان المجمل ، كما لو قال مائة وثوب أو مائة وشاة أو مائة وعبد ؛ وهذا لأن المعطوف غير المعطوف عليه فلا يكون العطف تفسيراً للمعطوف عليه بعينه ، وكيف يكون تفسيراً وهو في نفسه مقر به لازم إياه ! ولو كان تفسيراً له لم يجب به شيء لأن الوجوب بالكلام المفسر لا بالتفسير . ولكننا نقول : قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة . أما من حيث العادة فلأن الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه في العدد إذا كان المعطوف مفسراً بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه والاكتفاء بذكر التفسير للمعطوف ؛ فإنهم يقولون مائة وعشرة دراهم على أن يكون الكل من الدراهم ، وإنما اعتادوا ذلك لضرورة طول الكلام وكثرة العدد والإيجاز عند ذلك طريق معلوم عادة ، وإنما اعتادوا هذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالسكيل والموزون دون ما لا يثبت في الذمة إلا في معاملة خاصة كالثياب فإنها لا تثبت في الذمة قرصاً ولا بيعاً مطلقاً ، وإنما يثبت في السلم أو فيما هو في معنى السلم كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلاً . وأما من حيث الدلالة فلأن المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد من حيث الحكم والإعراب بمنزلة المضاف مع المضاف إليه ، ثم الإضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفاً بالمضاف إليه ، فكذلك العطف متى كان صالحاً للتعريف يصير المعطوف عليه معرفاً بالمعطوف باعتبار أنهما كشيء واحد ، ولكن هذا فيما يجوز أن يثبت في الذمة عند مباشرة السبب بذكر المعطوف بالمعطوف عليه كالسكيل والموزون . فأما ما ليس بمقدر لا يثبت ديناً في الذمة بذكر المعطوف [والمعطوف ^(١)] عليه مع إلحاق التفسير بالمعطوف عليه ، ولكن يحتاج إلى ذكر شرائط آخر ، فلهذا لم نجعل المعطوف عليه مفسراً بالمعطوف هناك .

(١) زيادة من النسختين .

واتفقوا أنه لو قال لفلان على مائة وثلاثة دراهم أنه تلزمه الكل من الدراهم . وكذلك لو قال مائة وثلاثة أثواب أو ثلاثة أقراس أو ثلاثة أعبد ، لأنه عطف إحدى الجملتين على الأخرى ثم عقبهما بتفسير والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه ، فالتفسير المذكور يكون تفسيراً لهما . وكذلك لو قال له على أحد وعشرون درهما فالكل دراهم ؛ لأنه عطف العدد المهم على ما هو واحد مذكور على وجه الإيهام ، وقوله درهما مذكور على وجه التفسير فيكون تفسيراً لهما ، والاختلاف في قوله له مائة ودرهما كالاختلاف في قوله ودرهم . وقد روى عن أبي يوسف أنه إذا قال له على مائة وثوب أو مائة وشاة فالمعطوف يكون تفسيراً للمعطوف عليه ، بخلاف ما إذا قال مائة وعبد لأن في قوله مائة ودرهم إنما جعلناه تفسيراً باعتبار أن المعطوف والمعطوف عليه كشيء واحد ؛ وهذا يتحقق في كل ما يحتمل القسمة فإن معنى الاتحاد بالمعطف في مثله يتحقق ، فأما ما لا يحتمل القسمة مطلقاً كالعبد لا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجمع بالمعطوف فيه مفسراً ، والله أعلم .

باب النسخ جوازاً وتفسيراً

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الناس تكلموا في معنى النسخ لغة فقال بعضهم : هو عبارة عن النقل ، من قول القائل : نسخت الكتاب إذا نقله من موضع إلى موضع . وقال بعضهم : هو عبارة عن الإبطال ، من قولهم نسخت الشمس الظل : أى أبطلته . وقال بعضهم : هو عبارة عن الإزالة من قولهم نسخت الرياح الآثار : أى أزالها . وكل ذلك مجاز لا حقيقة ؛ فإن حقيقة النقل أن تحول عين الشيء من موضع إلى موضع آخر ونسخ الكتاب لا يكون بهذه الصفة إذ لا يتمور نقل عين المکتوب من موضع إلى موضع آخر وإنما يتصور إثبات مثله في محل الآخر . وكذلك في الأحكام فإنه لا يتصور نقل الحكم الذى هو منسوخ إلى ناسخه وإنما المراد إثبات مثله مشروحاً في المستقبل أو نقل التعبد من الحكم الأول إلى الحكم الثانى . وكذلك معنى الإزالة فإن إزالة الحجر عن مكانه لا يعدم عينه ولكن عينه باق في المكان الثانى وبعد النسخ لا يبقى الحكم الأول ، ولو كان حقيقة النسخ الإزالة لكان يطلق هذا

الاسم على كل ما توجد فيه الإزالة وأحد لا يقول بذلك . وكذلك لفظ الإبطال فإن بالنص لا تبطل الآية وكيف تكون حقيقة النسخ الإبطال وقد أطلق الله تعالى ذلك في الإثبات بقوله تعالى : « إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » فعرفنا أن الاسم شرعى عرفناه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها » وأوجه ما قيل فيه إنه عبارة عن التبديل من قول القائل نسخت الرسوم : أى بدلت برسوم أخر . وقد استبعد هذا المعنى بعض من صنف فى هذا الباب من مشايخنا وقال : فى إطلاق لفظ التبديل إشارة إلى أنه رفع الحكم المنسوخ وإقامة النسخ مقامه ، وفى ذلك إيهام البداء والله تعالى يتعالى عن ذلك . قال رضى الله عنه : وعندى أن هذا سهو منه وعبارة التبديل منصوص عليه فى القرآن ، قال تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية » وإذا كان اسم النسخ شرعياً معلوماً بالنص فجعله عبارة عما يكون معلوماً بالنص أيضاً يكون أولى الوجوه . ثم هو فى حق الشارع بيان محض ؛ فإن الله تعالى عالم بحقائق الأمور لا يعزب عنه مثقال ذرة ، ثم إطلاق الأمر بشيء يوهننا بقاء ذلك على التأييد من غير أن نقطع القول به فى زمن من ينزل عليه الوحي ، فكان النسخ بياناً لمدة الحكم المنسوخ فى حق الشارع وتبديلاً لذلك الحكم بحكم آخر فى حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل النسخ ، بمنزلة القتل فإنه انتهاء الأجل فى حق من هو عالم بمواقب الأمور . لأن المقتول ميت بأجله بلا شبهة ، ولكن فى حق القاتل جعل فعله جنائية على معنى أنه يعتبر فى حقه حتى يستوجب به القصاص وإن كان ذلك موتاً بالأجل المنصوص عليه فى قوله تعالى : « فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ومن فهم معنى التبديل بهذه الصفة عرف أنه ليس فيه من إيهام البداء شيء .

ثم المذهب عند المسلمين أن النسخ جائز فى الأمر والنهى الذى يجوز أن يكون ثابتاً ويجوز أن لا يكون على ما بينته فى فصل محل النسخ ، وعلى قول اليهود النسخ لا يجوز أصلاً . وهم فى ذلك فريقان : فريق منهم يأبى النسخ عقلاً ، وفريق يأبى جوازه سمماً وتوقيفاً . وقد قال بعض من لا يعتمد بقوله من المسلمين إنه لا يجوز النسخ أيضاً ، وربما قالوا لم يرد النسخ فى شيء أصلاً . ولا وجه للقول الأول إذا كان القاتل ممن يعتقد الإسلام ؛ فإن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لما قبلها

من الشرائع فكيف يتحقق هذا القول منه مع اعتقاده لهذه الشريعة . والثاني باطل نصاً ؛ فإن قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » وقوله : « وإذا بدلنا آية مكان آية » نص قاطع على جواز النسخ ، وانتساخ التوجه إلى بيت المقدس بفرضية التوجه إلى الكعبة أمر ظاهر لا ينكره عاقل ؛ فقول من يقول لم يوجد باطل من هذا الوجه . فأما من قال من اليهود إنه لا يجوز بطريق التوقيف استدلال بما يروي عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض . وزعموا أن هذا مكتوب في التوراة عندهم ، وقالوا قد ثبت عندنا بالطريق الموجب للعلم وهو خبر التواتر عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن شريعتي لا تنسخ كما تزعمون^(١) أنتم أن ذلك ثبت عندكم بالنقل التواتر عن تزعمون أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا من أحل العمل في السبت لا يجوز تصديقه ولا يجوز أن يأتي بمعجزة تدل على صدقه . ومن أنكر منهم ذلك عقلاً قال الأمر بالشئ دليل على حسن المأمور به ، والنهي عن الشئ دليل على قبح النهي عنه ، والشئ الواحد لا يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً ؛ فالقول بجواز النسخ قول بجواز البداء ، وذلك إنما يتصور ممن يجهل عواقب الأمور والله تعالى يتعالى عن ذلك ؛ يوضحه أن مطلق الأمر يقتضي التأيد في الحكم وكذلك مطلق النهي ، ولهذا حسن منا اعتقاد التأيد فيه فيكون ذلك بمنزلة التصريح بالتأيد ، ولو ورد نص بأن العمل في السبت حرام عليكم أبداً لم يجوز نسخه بعد ذلك بحال ، فكذلك إذا ثبت التأيد بمقتضى مطلق الأمر إذ لو كان ذلك موقفاً كما قلتم لكان تمام البيان فيه بالتنصيص على التوقيت فما كان^(٢) يحسن إطلاقه عن ذكر التوقيت وفي ذلك إيهام الخلل فيما بينه الله تعالى فلا يجوز القول به أصلاً .

وحجبتنا فيه من طريق التوقيف اتفاق الكل على أن جواز النكاح بين الإخوة والأخوات قد كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ، وبه حصل التناسل ،

(١) وفي المئانية والهندية : تدعون .

(٢) وكان في الأصل : فكما يحسن ، وفي الهدية : فما كان يحسن ، وهو الصواب .

وقد^(١) انتسخ ذلك بعده ، وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء قد كان في شريعته ؛ فإن حواء رضى الله عنها خلقت منه وكان يستمتع بها ثم انتسخ ذلك الحكم حتى لا يجوز لأحد أن يستمتع بمن هو بعض منه بالنسكاح نحو ابنته ؛ ولأن اليهود مقررون بأن يعقوب عليه السلام حرم شيئاً من المطعومات على نفسه ، وأن ذلك صار حراماً عليهم كما أخبرنا الله تعالى به في قوله : « كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه » الآية ، والنسخ ليس إلا تحريم المباح أو إباحة الحرام ، وكذلك العمل في السبت كان مباحاً قبل زمن موسى عليه السلام فإنهم يوافقوننا على أن حرمة العمل في السبت من شريعة موسى ، وإنما يكون من شريعته إذا كان ثبوته بنزول الوحي عليه ، فأما إذا كان ذلك قبل شريعته على هذا الوجه أيضاً فلا فائدة في تخصيصه أنه شريعته ، فإذا جاز ثبوت الحرمة في شريعته بعد ما كان مباحاً جاز ثبوت الحل في شريعة نبي آخر قامت الدلالة على صحة نبوته . ومن حيث المقول الكلام من وجهين : أحدهما أن النسخ في الشروعات التي يجوز أن تكون مشروعا ويجوز أن لا تكون ، ومعلوم أن هذه الشروعات شرعها الله تعالى على سبيل الابتلاء لعباده حتى يميز^(٢) الطيع من العاصي . ومعنى الابتلاء يختلف باختلاف أحوال الناس ، وباختلاف الأوقات ؛ فإن في هذا الابتلاء حكمة بالغة وليس ذلك إلا منفعة للعباد في ذلك عاجلاً أو آجلاً ؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه المضار والمنافع ، وما لا منفعة فيه أصلاً يكون عبثاً ضدّاً للحكمة ، ثم قد تكون المنفعة في إثبات شيء في وقت وفي نفيه في وقت آخر كإيجاب الصوم في النهار إلى غروب الشمس أو طلوع النجوم كما هو مذهبهم ، ونفي الصوم بعد ذلك ، ويختلف ذلك باختلاف أحوال الناس كوجوب اعتزال المرأة في حالة الحيض وانتفاء ذلك بعدما طهرت ؛ ألا ترى أنه لو نص على ذكر الوقت فيه بأن قال حرمت عليكم العمل في السبت ألف سنة ثم هو مباح بعد ذلك كان مستقيماً وكان معنى الابتلاء فيه متحققاً ولم يكن فيه من معنى البداء شيء ، فكذلك عند إطلاق اللفظ في التحريم . ثم النسخ بعد ذلك إذا انتهت مدة التحريم الذي كان معلوماً عند

(١) وفي المئانية والهندية : ثم انتسخ .

(٢) وفي المئانية والهندية : يتميز .

الشارع حين شرعه لا يكون فيه من معنى البداء شيء بل يكون امتحاناً للمخاطبين في الوقتين جميعاً ، وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة ، وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالغنى ؛ فإن ذلك ابتلاء بالطريق الذى قلنا إليه أشار الله تعالى فيما أنزله على نبيينا صلى الله عليه وسلم وقال : « إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه » والثانى أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وذلك غيب عنا لو بينه لنا في وقت الأمر كان حسناً لا يشوبه من معنى القبح شيء فكذلك إذا بينه بعد ذلك بالنسخ . وإنما قلنا ذلك لأن النسخ إنما يكون فيما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً ومع الشرع مطلقاً يحتمل أن يكون موقتاً ويحتمل أن يكون مؤبداً احتمالاً على السواء ؛ لأن الأمر يقتضى كونه مشروعاً من غير أن يكون موجباً بقاءه مشروعاً وإنما البقاء بعد الثبوت بدليل آخر سبق أو بعدم الدليل المزيل ، فأما أن يكون ذلك واجباً بالأمر فلا ؛ لأن إحياء الشريعة بالأمر به كإحياء الشخص وذلك لا يوجب بقاءه وإنما يوجب وجوده ، ثم البقاء بعد ذلك بإبقاء الله تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء ، فكما أن الإمامة بعد الإحياء لا يكون فيه شيء من معنى القبح ، ولا يكون دليل البداء والجهل بمواقب الأمور بل يكون ذلك بياناً لمدة بقاء الحياة الذى كان معلوماً عند الخالق حين خلقه وإن كان ذلك غيباً عنا فكذلك النسخ في حكم الشرع .

فإن قيل : فعلى هذا بقاء الحكم قبل أن يظهر ناسخه لا يكون مقطوعاً به لأنه ما لم يكن هناك دليل موجب له لا يكون مقطوعاً به ولا دليل سوى الأمر به . قلنا : أما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذلك نقول بقاءه بعد الأمر إنما يكون باستصحاب الحال لجواز نزول الوحي بما ينسخه ويبين^(١) به مدة بقائه إلا أن الواجب علينا التمسك بما ظهر عندنا لا بما هو غيب عنا ، فما لم تظهر لنا مدة البقاء بنزول الناسخ يلزمنا العمل به ، وكذلك بعد نزول الناسخ قبل أن يعلم المخاطب به . وهو نظير حياة المفقود بعد ما غاب عنا فإنه يكون ثابتاً باستصحاب الحال لا بدليل موجب لبقائه حياً ، ولـكننا نجعله في حكم الأحياء بناء على ما ظهر لنا حتى يتبين انتهاء مدة حياته بظهور موته ؛ فأما بعد وفاة الرسول عليه السلام

(١) وفي النهاية والهندية : فتبين .

فلم يبق احتمال النسخ وصار البقاء ثابتاً بدليل مقطوع به وهو أن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحي ، ولا توهم لذلك بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فإن قيل : فعلى هذا لا يكون النسخ في أصل الأمر لأن الحكم الثابت بالأمر غير الأمر فبيان مدته لا يثبت بتبديل الأمر بالنهي . قلنا : وهكذا نقول فإنه ليس في النسخ تعرض للأمر بوجه من الوجوه بل للحكم الثابت به ظاهراً بناء على ما هو معلوم لنا ؛ فإنه كان يجوز البقاء بعد هذه المدة باعتبار الإطلاق الذي كان عندنا . فأما في حق الشارع فهو بيان مدة الحكم كما كان معلوماً له حقيقة ولا يتحقق منه توهم التعرض للأمر ولا للحكم كالإماتة بعد الإحياء فإنه بيان المدة من غير أن يكون فيه تعرض لأصل الإحياء ولما يبتنى عليه من مدة البقاء ، فاعتبار ما هو ظاهر لنا يكون فيه تبديل صفة الحياة بصفة الوفاة ، وإنما تتحقق المنافة بين القبح والحسن في محل واحد في وقت واحد ، فأما في وقتين ومحلين فلا يتحقق ذلك ؛ ألا ترى أنه لا يتوجه الخطاب على من لا يعقل من صبي أو مجنون ثم يتوجه عليه الخطاب بعد ما عقل ويكون كل واحد منهما حسناً لاختلاف الوقت أو لاختلاف المحل . وهذا لأن أحوالنا تتبدل فيكون^(١) النسخ تبديلاً بناء على ما يتبدل من أحوالنا من العلم مدة البقاء والجهل به لا يكون مؤدياً إلى الجمع بين صفة القبح والحسن والله يتمالي عن ذلك ، فكان في حقه بياناً محضاً لمدة بقاء المشروع بمنزلة النصوص عليه حين شرعه . وما استدلوا به من السمع لا يكاد يصح عندنا بعد ما ثبت رسالة رسل بعد موسى عليه السلام بالآيات المعجزة ، والدلائل القاطعة . ودعواهم أن ذلك في التوراة غير مسموعة منهم ؛ لأنه ثبت عندنا على لسان من ثبتت رسالته أنهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا ، ولأن كلام الله تعالى لا يثبت إلا بالنقل المتواتر وذلك لا يوجد في التوراة بعد ما فعل يختنصر بيني إسرائيل ما فعل من القتل الذريع وإحراق أسفار التوراة . وفي المسألة كلام كثير بين أهل الأصول ، ولكننا اقتصرنا هنا على قدر ما يتصل بأصول الفقه ، والمقصود من بيان هذه المسألة هنا ما يترتب عليها من أصول الفقه ، والله الموفق للإتمام .

فصل فى بيان محل النسخ

فد بينا أن جواز النسخ مختص بما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون مشروعاً وهو مما يحتمل التوقيت نصاً مع كونه مشروعاً ؛ لأنه بيان مدة بقاء الحكم وبعد انتهاء المدة لا يبق مشروعاً فلا بد من أن يكون فيه احتمال الوصفين . وبهذا البيان يظهر أنه إذا كان مؤقتاً فلا بد من أن يكون محتملاً للتوقيت نصاً ، وفى هذا بيان أنه ليس فى أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من الوجوه ؛ لأن الله تعالى بأسمائه وصفاته لم يزل كان ولا يزال يكون ، ومن صفاته أنه صادق حكيم عالم بحقائق الأمور فلا احتمال للنسخ فى هذا بوجه من الوجوه ؛ ألا ترى أن الأمر بالإيمان بالله وكتبه ورسله لا يحتمل التوقيت بالنص ، وأنه لا يجوز أن يكون غير مشروع بحال من الأحوال . وعلى هذا قال جمهور العلماء لانسخ فى الأخبار أيضاً ؛ يمتنع فى معانى الأخبار واعتقاد كون الخبر به على ما أخبر به الصادق الحكيم ، بخلاف ما يقوله بعض أهل الزيف من احتمال النسخ فى الأخبار التى تسكون فى المستقبل ؛ لظاهر قوله تعالى : « يمحوا الله ما يشاء ويثبت » ولكننا نقول : الأخبار ثلاثة : خبر بمن وجود ما هو ماض وذلك ليس فيه احتمال التوقيت ولا احتمال أن لا يكون موجوداً ، وخبر عما هو موجود فى الحال وليس فيه هذا الاحتمال أيضاً ، وخبر عما هو كائن فى المستقبل نحو الإخبار بقيام الساعة وليس فيه احتمال ما بيننا من التردد فتجوز النسخ فى شئ من ذلك يكون قولاً بتجوز الكذب والغلط على الخبر به ؛ ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال اعتقدوا الصدق فى هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقدوا فيه الكذب بعد ذلك . والقول بجواز النسخ فى معانى الأخبار يؤدى إلى هذا لا محالة ، وهو البداء والجهل الذى تدعيه اليهود فى أصل النسخ . فأما قوله تعالى : « يمحوا الله ما يشاء ويثبت » فقد فسرهُ الحسن رضى الله عنه بالإحياء والإماتة . وفسره زيد بن أسلم رضى الله عنه قال : « يمحوا الله ما يشاء » مما أزيله من الوحى « ويثبت » بإزالة الوحى فيه . فعلى هذا يتبين أن المراد ما يجوز أن يكون مؤقتاً أو أن المراد التلاوة ، ونحن نجوز ذلك فى الأخبار أيضاً بأن تترك التلاوة فيه حتى يندرس وينعدم حفظه من قلوب العباد كما فى الكتب المتقدمة ، وإنما

لا يجوز ذلك في معاني الأخبار على ما قررنا . وإنما محل النسخ الأحكام المشروعة بالأمر والنهي مما يجوز أن لا يكون مشروعاً ويجوز أن يكون مشروعاً مؤقتاً . وذلك ينقسم أربعة أقسام : قسم منه ما هو مؤبد بالنص ، وقسم منه ما يثبت التأييد فيه بدلالة النص ، وقسم منه ما هو مؤقت بالنص . فهذه الأقسام الثلاثة ليس فيها احتمال النسخ أيضاً ، وإنما احتمال النسخ في القسم الرابع وهو المطلق الذي يحتمل أن يكون مؤقتاً ويحتمل أن يكون مؤبداً احتمالاً على السواء .

فأما بيان القسم الأول في قوله تعالى : « وجعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » ففيه تنصيص على التأييد ، وكذلك في قوله تعالى : « خالدين فيها أبداً » لأن بعد التنصيص على التأييد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون إلا على وجه البداء وظهور الغلط ، والله تعالى يتعالى عن ذلك .

وماثبت التأييد فيه بدلالة النص فيبانه في الشرائع بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقراً عليها فإنه ليس فيها احتمال النسخ ؛ لأن النسخ لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحي ، وقد ثبت بدليل مقطوع به أن رسول الله خاتم النبيين وأنه لا نسخ لشريعته فلا يبقى احتمال النسخ بعد هذه الدلالة فيما كان شريعة له حين قبض . ونظيره من المخلوقات الدار الآخرة فقد ثبت بدليل مقطوع به أنه لا فناء لها .

وأما القسم الثالث : فيبانه في قول القائل : أذنت لك في أن تفعل كذا إلى مائة سنة ؛ فإن النهي قبل مضي تلك المدة يكون من باب البداء ، ويتبين به أن الإذن الأول كان غلطاً منه لجهله بما قبله الأمر ، والنسخ الذي يكون مؤدياً إلى هذا لا يجوز القول به في أحكام الشرع ، ولم يرد شرع بهذه الصفة .

فأما القسم الرابع : فيبانه في العبادات المفروضة شرعاً عند أسباب جعلها الشرع سبباً لذلك فإنها تحتمل التوقيت نصاً يعنى في الأداء اللازم باعتبار الأمر ، وفي الأسباب التي جعلها الله تعالى سبباً لذلك ؛ فإنه لو قال جعلت زوال الشمس سبباً لوجوب صلاة الظهر عليكم إلى وقت كذا كان مستقيماً ، ولو قال جعلت شهود الشهر سبباً لوجوب الصوم عليكم إلى وقت كذا كان مستقيماً . وهذا كله في الأصل مما يجوز أن يكون

مشروعاً ويجوز أن لا يكون فكان النسخ فيه بياناً لمدة بقاء الحكم وذلك جائز باعتبار ما بينا من المعنيين : أحدهما أن معنى الابتلاء والمنفعة للعباد في شيء يختلف باختلاف الأوقات واختلاف الناس في أحوالهم . والثاني أن دليل الإيجاب غير موجب للبقاء بمنزلة البيع يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاء الملك بل بقاءه بدليل آخر مبقٍ أو بعدم دليل الزيل وهو موجب الثمن في ذمة المشتري ولا يوجب بقاء الثمن في ذمته لا محالة ، ولا يكون في النسخ تعرضاً للأمر ولا للحكم الذي هو موجهه ، وامتناع جواز النسخ فيما تقدم من الأقسام كان لاجتماع معنى القبح والحسن ، وإنما يتحقق ذلك في وقت واحد لا في وقتين ، حتى إن ما يكون حسناً لعينه لا يجوز أن يكون قبيحاً لعينه بوجه من الوجوه .

فإن قيل : أليس أن الخليل صلى الله عليه وسلم أمر بذبح ولده وكان الأمر دليلاً على حسن ذبحه ثم انتسخ ذلك فكان منها عن ذبحه مع قيام الأمر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ، ولا شك أن النهي عن ذبح الولد الذي به يثبت الانتساخ كان دليلاً على قبحه وقد قلتم باجتماعهما في وقت واحد . قلنا : لا كذلك فإننا لا نقول بأنه انتسخ الحكم الذي كان ثابتاً بالأمر ، وكيف يقال به وقد سماه الله محققاً رؤياه بقوله تعالى : « وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » : أي حققت ما أمرت به . وبعد النسخ لا يكون هو محققاً ما أمر به ، ولكننا نقول الشاة كانت فداء كما نص الله عليه في قوله : « وفديناه بذبح عظيم » على معنى أنه يقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بمد أن كان الإيجاب بالأمر مضافاً إلى الولد حقيقة ، كمن يرى سهماً إلى غيره فيفديه آخر بنفسه بأن يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد أن يكون خروج السهم من الرامي إلى المحل الذي قصده ، وإذا كان فداء من هذا الوجه كان هو ممثلاً للحكم الثابت بالأمر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه ؛ لأن ذلك يبتنى على النهي الذي هو ضد الأمر ، فلا يتصور اجتماعهما في وقت واحد .

فإن قيل : فيأش الحكمة في إضافة الإيجاب إلى الولد إذا لم يجب به ذبح الولد ؟ قلنا : فيه تحقيق معنى الابتلاء في حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده ، وفي حق الولد بالصبر والمجاهدة على معرفة الذبح إلى حال المكاشفة . وفيه إظهار معنى الكرامة والفضيلة

للخيل عليه السلام بالإسلام لب العالمين ، وللولد بأن يكون قرباناً لله ، وإليه أشار الله تعالى في قوله : « فلما أسلما » ثم استقر حكم الوجوب في الشاة بطريق الفداء للولد كما قال : « وفديناه بذبح عظيم » والفداء اسم لما يكون واجباً بالسبب الموجب للأصل فيه يتبين انعدام النسخ هنا لانعدام ركنه فإنه بيان مدة بقاء الواجب وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب قائماً والولد حرام الذبح ؛ فعرفنا أنه لا وجه للقول بأنه كان نسخاً .

ثم على مذهب علمائنا يجوز نسخ الأخف بال أثقل كما يجوز نسخ الأثقل بالأخف . وذكر الشافعي في كتاب الرسالة أن الله تعالى فرض فرائض أثبتها وأخرى نسخها رحمة وتخفيفاً لعباده ، فزعم بعض أصحابه أنه أشار بهذا إلى وجه الحكمة في النسخ . وقال بعضهم بل أراد به أن الناسخ أخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الأخف بال أثقل ، واستدلوا فيه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » وبالاتفاق ليس المراد أن الناسخ أفضل من المنسوخ ؛ فعرفنا أن المراد أنه خير من حيث إنه أخف ، وعليه نص في موضع آخر فقال : « الآن خفف الله عنكم » الآية . ولكننا نستدل بقوله : « يمحو الله ما يشاء ويثبت » فالتقييد بكون النسخ أخف من المنسوخ يكون زيادة على هذا النص من غير دليل ، ثم المعنى الذي دل على جواز النسخ وهو ما أشرنا إليه من الابتلاء والنقل إلى ما فيه منفعة لنا عاجلاً أو آجلاً لا يفصل بينهما ؛ فقد يكون المنفعة تارة في النقل إلى ما هو أخف على البدن ، وتارة في النقل إلى ما هو أشق على البدن ؛ ألا ترى أن الطبيب ينقل المريض من الغذاء إلى الدواء تارة ، ومن الدواء إلى الغذاء تارة بحسب ما يعلم من منفعته فيه . ثم هو بيان مدة بقاء الحكم على وجه لو كان مقروناً بالأمر لكان صحيحاً مستقيماً وفي هذا لا فرق بين الأثقل والأخف ، ولا حجة لهم في قوله : « الآن خفف الله عنكم » فإن النسخ في ذلك الحكم بعينه كان نقلاً من الأثقل إلى الأخف ، وهذا يدل على أن كل نسخ يكون بهذه الصفة ؛ ألا ترى أن حد الزنا كان في الابتداء هو الحبس والأذى باللسان ثم انتسخ ذلك بالجلد والرجم . ولا شك أن الناسخ أثقل على البدن . وجاء عن معاذ وابن عمر رضي الله عنهم في قوله تعالى « وأن تصوموا خير لكم » أن حكمه كان هو التخيير للصحيح بين الصوم والفدية ثم انتسخ ذلك بفرضية الصوم عزماً بقوله تعالى « فن شهد منكم الشهر فليصمه » وانتسخ حكم إبادة الخمر بالتحريم وهو أشق على

البدن . ثم لاشك أنه قد افترض على العباد بعض ما كان مشروعاً لا بصفة الفرضية وإلزام ما كان مباحاً يكون أشق لا محالة . وبهذا يتبين أنه ليس المراد من قوله : « نأت بخير منها » الأخف على البدن ؛ فإن الحج ما كان لازماً قبل نزول قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت » وكان كل مسلم مندوباً إلى أدائه ثم صار الأداء لازماً بهذه الآية وهذا أشق على البدن ؛ يوضحه أن ترك الخروج للحج يكون أحف على البدن من الخروج ، ولا إشكال أن الخروج إلى أداء الحج بعد التمكن خير من الترك . فهذا يتبين ضعف استدلالهم .

فصل في بيان شرط النسخ

قال رضى الله عنه : اعلم بأن شرط جواز النسخ عندنا هو التمكن من عقد القلب ، فأما الفعل أو التمكن من الفعل فليس بشرط ، وعلى قول المعتزلة التمكن من الفعل شرط . وحاصل المسألة أن النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن تارة ، ولأحدهما وهو عقد القلب على الحكم تارة ، فكان عقد القلب هو الحكم الأصلي فيه ، والعمل بالبدن زيادة يجوز أن يكون النسخ بياناً للمدة فيه ويجوز أن لا يكون عندنا . وعلى قولهم النسخ يكون بياناً لمدة الحكم في حق العمل به وذلك لا يتحقق إلا بعد الفعل أو التمكن منه حكماً ؛ لأن الترك بعد التمكن فيه تفريط من العبد فلا ينعدم به معنى بيان مدة العمل بالنسخ . قالوا لأن العمل هو المقصود بالأمر والنهي ؛ ألا ترى أن ورودهما بذكر الفعل معنى قول القائل افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا . وتحقيق معنى الابتلاء في الفعل أيضاً ؛ فعرفنا أنه هو المقصود والنسخ قبل التمكن من الفعل لا يكون إلا بطريق البداء ؛ ألا ترى أن الإنسان يقول قد أمرت عبدي أن يفعل غداً كذا ثم بدا لي فنهيت عنه . وهذا لأنه إنما ينتهى عما أمر بفعله قبل التمكن من الفعل بأن يظهر له من حال الأمور به ما لم يكن معلوماً حين يأمره به لعلنا أنه بالأمر إنما طلب من الأمور إيجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله ، إذ التكليف لا يكون إلا بحسب الوسع ، والبداء على الله تعالى لا يجوز ؛ يقرره أن القول بجواز النسخ قبل التمكن يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حسناً وقيحاً في وقت واحد ؛ لأن الأمر دليل على حسن فعل الأمور به عند الإمكان ، والنهي قبل التمكن

دليل على قبح فعله في ذلك الوقت بعينه ؛ يوضحه أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم على وجه يجوز أن يكون مقروناً بالأمر ولهذا جاز النسخ في الأمر والنهي دون الخبر والنسخ قبل التمكن لا يصح مقروناً بالأمر ؛ فإنه لا يستقيم أن يقول افعل كذا إلى أن لا يكون متمكناً منه ثم لا يفعله بعد ذلك ؛ فعرفنا أن النسخ قبل التمكن لا يجوز .

وحجبتنا في ذلك الحديث المشهور « إن الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة » في ليلة المعراج ، ثم انتسخ ما زاد على الخمس لسؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ذلك نسخاً قبل التمكن من الفعل إلا أنه كان بعد عقد القلب عليه ، فرسول الله صلى الله عليه وسلم هو الأصل لهذه الأمة ولا شك أنه عقد قلبه على ذلك ، ولا معنى لقولهم إن الله تعالى ما فرض ذلك عزماً وإنما جعل ذلك إلى رأى رسوله ومشيتته ؛ لأن في الحديث أن رسول الله عليه السلام سأل التخفيف عن أمته غير مرة وما زال يسأل ذلك ويبيحه ربه إليه حتى انتهى إلى الخمس ، فقيل له : لو سألت التخفيف أيضاً فقال : « أنا أستحي من ربي » وفي هذا بيان أنه لم يكن ذلك مفوضاً إلى اختياره بل كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية . ومنهم من استدل بقوله : « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » إلى قوله « فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم » فإن هذا نسخ الأمر قبل الفعل ، ولكنهم يقولون كان هذا النسخ بعد التمكن من الفعل وإن كان قبل مباشرة الفعل ولا خلاف في جواز ذلك ، والأصح هو الأول ؛ ولأن النسخ جائز بعد وجود جزء مما تناوله الأمر بالفعل ؛ فإن قول القائل افعلوا كذا في مستقبل أعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد مضي جزء من العمر ، ولولا النسخ لكان أصل الكلام متناولاً لجميع العمر ، فبالنسخ^(١) يتبين أنه كان المراد الابتلاء بالعمل في ذلك الجزء خاصة ولا يتوهم فيه معنى البداء أو الجهل بعاقبة الأمر ، فكذلك النسخ بعد عقد القلب على الحكم ، واعتقاد الحقيقة فيه قبل التمكن من العمل يكون بياناً أن المراد كان عقد القلب عليه إلى هذا الوقت واعتقاده الفرضية^(٢) فيه دون مباشرة العمل ، وإنما يكون مباشرة العمل مقصوداً لمن ينتفع به ، والله يتعالى عن ذلك ، وإنما المقصود فيما يأمر الله به عباده الابتلاء ، والابتلاء بعزيمة القلب

(١) وفي الهندية : وبالنسخ .

(٢) وفي الهندية : واعتقاده الفرضية .

واعتماد الحقية لا يكون دون الابتلاء بالعمل وربما يكون ذلك أهم ؛ ألا ترى أن في التشابه ما كان الابتلاء إلا بمقد القلب عليه واعتماد الحقية فيه . وكذلك في الجمل الذى لا يمكن العمل به إلا بعد البيان يكون الابتلاء قبل البيان بمقد القلب عليه واعتماد الحقية فيه ويكون ذلك حسناً لا يشوبه من معنى القبح شيء ، فكذلك الأمر الذى يرد النسخ عقيبه قبل التمكن من الفعل ؛ ويعتبر هذا بإحياء الشخص ، فقد تبين انتهاء مدة حياته بالموت قبل أن يصير منتفعاً بحياته إما فى بطن أمه بأن يفصل ميتاً أو بعد الانفصال قبل أن ينتفع بحياته ، وأحد لا يقول إنه يتمكن فيه معنى البداء أو إنه يجتمع فيه معنى الحسن والقبح ؛ يوضحه أن الواحد منا قد يأمر عبده ومقصوده من ذلك أن يظهر عند الناس حسن طاعته واطقياده له ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل أن يتمكن من مباشرة الفعل ، ولا يحمل ذلك دليل البداء منه وإن كان ممن يجوز عليه البداء ، فلأن لا يحمل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتماد الحقية موهماً للبداء فى حق من لا يجوز عليه البداء أولى ، وإنما يجتمع الحسن والقبح فى شيء واحد إذا كان مأموراً به ومنهياً عنه فى وقت واحد وذلك لا يكون ، مع أن الحسن مطلقاً ما حسنه الشرع ، والقبح ما قبحه الشرع ؛ يقرره أن تمام الحسن على ما يزعمون إنما يظهر عند مباشرة العمل والإطلاق يقتضى صفة الكمال ، ثم بالانفاق يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل حقيقة الفعل ؛ لأن معنى الحسن فيه كامل من حيث عقد القلب واعتماد الحقية فيه فكذلك قبل التمكن ، ولا نقول بأن مثل هذا البيان لا يجوز مقرونًا بالأمر فإنه لو قال افعل كذا فى وقت كذا [إن لم أنسخه عنك كان ذلك أمراً مستقيماً بمنزلة قوله افعل كذا فى وقت كذا^(١)] إن تمكنت منه ، وتكون الفائدة فى الحال هو القبول بالقلب واعتماد الحقية فيه ، فكذلك يجوز مثله بعد الأمر بطريق النسخ ؛ والله الموفق .

فصل فى بيان الناسخ

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الحجج أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،

(١) زيادة من الثمانية .

والقياس . ولا خلاف بين جمهور العلماء في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس ، وكان ابن سريج من أصحاب الشافعي يجوز ذلك ، والأنطاكي من أصحابه كان يقول لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الأصول ، وكل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به ، وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به ؛ لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، فثبت الحكم بمثل هذا القياس في الحقيقة يكون محالاً به على الكتاب والسنة . وهذا قول باطل بانفاق الصحابة ؛ فقد كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة ، حتى قال عمر رضى الله عنه في حديث الجنين : كدنا أن نقضى فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال على رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه . ولأن القياس كيفما كان لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعاً ، وقد بينا أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم وكونه حسناً إلى ذلك الوقت ، ولا مجال للرأى في معرفة انتهاء وقت الحسن ، وما ادعاه من أن هذا الحكم يكون ثابتاً بالكتاب فكلام ضئيف ؛ فإن الوصف الذى به يرد الفرع إلى الأصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بأنه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص ، وأحد من القائسين لا يقول بأن حكم الربا فيما عدا الأشياء الستة يكون ثابتاً بالنص الذى فيه ذكر الأشياء الستة .

وأما النسخ بالإجماع فقد جوزه بعض مشايخنا بطريق أن الإجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به ، والإجماع في كونه حجة أقوى من الخبر المشهور ، وإذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور كما أشرنا إليه في الزيادة على النص فجوازه بالإجماع أولى . وأكثرهم على أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء ، وقد بينا أنه لا مجال للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى ، ثم أوان النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على أنه لا نسخ بعده ؛ وفي حال حياته ما كان ينعقد الإجماع بدون رأيه ، وكان الرجوع إليه فرضاً ، وإذا وجد البيان منه فالواجب للعلم قطعاً هو البيان المسموع

منه ، وإنما يكون الإجماع موجباً للعلم بعده ولا نسخ بعده ؛ فعرفنا أن النسخ بدليل الإجماع لا يجوز .

ثم الأقسام بعد هذا أربعة : نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، ونسخ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب . ولا خلاف بين العلماء في جواز القسمين الأولين ، ويختلفون في القسمين الآخرين . فمئذنا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على ما ذكره الكرخي عن أبي يوسف أنه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين وهو مشهور ، وكذلك يجوز نسخ السنة بالكتاب . وعلى قول الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب ؛ فإنه قال في كتاب الرسالة : وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة كما لا ينسخ الكتاب إلا الكتاب . فن أحمابه من يقول مراده نفي الجواز ، ومنهم من يقول مراده نفي الوجود : أى لم يوجد في الشريعة نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب . فيحتاج إلى إثبات الفصلين بالحجة . فأما هو احتج بقوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » وفى هذا تنصيص على أنه كان متبعاً لكل ما يوحى ^(١) إليه ولم يكن مبدلاً لشيء منه والنسخ تبديل ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » فأخبر أنه مبين لما هو المنزل حتى يعمل الناس بالمنزل بعد ما تبين لهم بيانه ، وفى تجويز نسخ الكتاب بالسنة رفع هذا الحكم ؛ لأن العمل بالناسخ يكون ، فإذا كان الناسخ من السنة لا يكون العمل به عملاً بالمنزل . وقوله تعالى : « ولعلهم يتفكرون » : أى يتفكرون فى المنزل ليعملوا به بعد بيانه ، وفى الناسخ مع المنسوخ التفكير فى التاريخ بينهما ليجعل التقدم منسوخاً بالتأخر لا فى المنزل ليعمل به ، وقال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » ولا شك أن السنة لا تكون مثلاً للقرآن ولا خيراً منه ، والقرآن كلام الله غير محدث ولا مخلوق وهو معجز ، والسنة كلام مخلوق وهو غير معجز . فعرفنا أن نسخ الكتاب لا يجوز بالسنة ، وقال عليه السلام : « إذا روى لكم

(١) فى المئانية والهندية : أوحى .

عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فاقبلوه ، وما خالف كتاب الله فردوه » ومع هذا البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يجوز نسخ الكتاب بالسنة؟! ولأن ما قلته أقرب إلى صيانة رسول الله عن طعن الطاعنين فيه ، وبالاتفاق يجب المصير في باب بيان أحكام الشرع إلى طريق يكون أبعد عن الطعن^(١) فيه . وبيان ذلك أنه إذا جاز منه أن يقول ما هو مخالف للنزل في الظاهر على وجه النسخ له فالطاعن يقول هو أول قائل وأول عامل بخلاف ما يزعم أنه أنزل إليه فكيف يتمد قوله فيه ! وإذا ظهر منه قول ثم قرأ ما هو مخالف لما ظهر منه من القول فالطاعن يقول قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه ؟ وإلى هذا أشار الله تعالى في قوله : « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر » ثم نفى عنه هذا الطعن بقوله : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق » ففي هذا بيان أنه ليس في نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن ، وفي نسخ الكتاب بالسنة تعريضه للطعن من الوجه الذى قاله الطاعنون ، فيجب سد هذا الباب لعلنا أنه مصون عما يؤم الطعن فيه . واستدل على نفى جواز نسخ [السنة^(٢)] بالكتاب بقوله : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » والسنة شيء فيكون الكتاب تبياناً لحكمه لا رافعا له ، وذلك في أن يكون مؤبداً إن كان موافقاً ومبيناً للغلط فيها إن كان مخالفاً ، ولهذا لا يجوز إلا عندوروده ليكون بياناً محضاً ؛ فإن رسول الله كان لا يقر على الخطأ ، والبيان المحض ما يكون مقارناً ؛ ولأن النبي عليه السلام إذا أمر بشيء وتقرر ذلك فقد توجه علينا الأمر من الله تعالى بتصديقه في ذلك واتباعه ، فلا يجوز القول بأن ينزل في القرآن بعد ذلك ما يكون مخالفاً له حقيقة أو ظاهراً ؛ فإن ذلك يؤدي إلى القول بأنه لا يفترض تصديقه فيما يخبر به لجواز أن ينزل القرآن بخلافه وذلك خلاف النص وخلاف قول المسادين أجمع ؛ يقرره أن السنة نوع حجة لإثبات حكم الشرع ، والكتاب كذلك ، وحجج الشرع لا تتناقض وإنما يتأيد نوع منها بنوع

(١) وفي الهنذية : طعن الطاعن فيه .

(٢) زيادة من المثنائية والهنذية .

آخر ؛ لأن في التناقض ما يؤدي إلى تنفير الناس عن قبوله ، وما يستدل به على أنه من عند غير الله ، قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فهذا يتبين أن أحد النوعين يتأيد بالآخر ، ولا يتمكن فيما بين النوعين تناقض ، والقول بجواز نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة يؤدي إلى هذا .

وحجتنا في ذلك من أحبابنا من استدل بقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » ففي هذا تنصيص على أن الوصية للوالدين والأقربين فرض ثم انتسخ ذلك بقوله عليه السلام : « لا وصية لوارث » وهذه سنة مشهورة . ولا يجوز أن يقال إنما انتسخ ذلك بآية الموارث لأن فيها إيجاب حق آخر لهم بطريق الإرث وإيجاب حق بطريق الإرث لا يناق حتماً آخر ثابتاً بطريق آخر ، وبدون المناقاة لا يثبت النسخ . ولا يجوز أن يقال لعل ناسخه مما أزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى القول بالوقف في جميع أحكام الشرع ؛ فإنه يقال : ما من حكم إلا ويتم في أن يكون ناسخه قد زل ثم لم يبلغنا لانتساخ تلاوته ، ومع ذلك يؤدي هذا إلى مذهب الروافض ؛ فإنهم يقولون قد زلت آيات كثيرة فيها تنصيص على إمامة عليٍّ ولم يبلغنا ذلك ، ويقولون إن لظاهر ما زل من القرآن باطلاً لا نمقله وقد كان يعقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل بيته ، فيزعمون أن كثيراً من الأحكام قد خفي علينا ويجب الرجوع فيها إلى أهل البيت للوقوف على ذلك ؛ وقد أجمع المسلمون على بطلان القول بهذا ، فكل سؤال يؤدي إلى القول بذلك فهو ساقط . ولكن هذا الاستدلال مع هذا ليس بقوى من وجهين : أحدهما أن في آية الموارث تنصيصاً على ترتيب الإرث على وصية منكورة ، فإنه قال : « من بعد وصية يوصي بها أو دين » والتي كانت مفروضة من الوصية هي الوصية الممهودة المعرفة بالآلف واللام ؛ فإنه قال : « الوصية للوالدين » فلو كانت تلك الوصية باقية عند زول آية الموارث لكان فيها ترتيب الميراث على الوصية الممهودة ، وفي التنصيص على ترتيب الإرث على

وصية مطلقة دليل نسخ الوصية الممهودة ؛ لأن الإطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الإطلاق نسخ . والثاني أن النسخ في الشرع نوعان : أحدهما إثبات الحكم مبتدأ على وجه يكون دليلاً على انتهاء الوقت في حكم كان قبله . والثاني نسخ بطريق التحويل للحكم من شيء إلى شيء ، بمنزلة تحويل فرض التوجه عند أداء الصلاة من بيت القدس إلى السكبة ، وانتساح الوصية للوالدين والأقربين بآية الميراث من النوع الثاني ؛ فإن الله تعالى فوض بيان نصيب كل قريب^(١) إلى من حضره الموت على أن يراعى الحدود في ذلك ، ويبين حصة كل واحد منهم بحسب قرابته ، ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية الموارث ، وإليه أشار في قوله تعالى : « يوصيكم الله » وإنما تولى بيانه بنفسه لأن الموصى ربما كان يقصد إلى المضارة في ذلك ، وإلى ذلك أشار في قوله تعالى : « غير مضار وصية من الله » وربما كان لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصى لكل واحد منهم يجهله فيبين الله تعالى نصيب كل واحد منهم على وجه يتيقن بأنه هو الصواب وأن فيه الحكمة البالغة ، وإلى ذلك أشار في قوله تعالى : « لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا » وما هذا إلا نظير من أمر^(٢) غيره بإعتاق عبده ثم يعتقه بنفسه فينتهى به حكم الوكالة لما باشره الموكل بنفسه ، فهنا حين بين الله تعالى نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية إلى الوالدين والأقربين لحصول المقصود بأقوى الطرق ، وإليه أشار النبي عليه السلام بقوله : « إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه ، ألا لا وصية لوارث » وكان النسخ بهذا الطريق بمنزلة الحوالة ؛ فإن الدين إذا تحول من ذمة إلى ذمة حتى اشتغلت الذمة الثانية به فرغ منه الذمة الأولى وإن لم يكن بين وجوب الدين في الذمتين معنى المنافاة كما يكون بطريق الكفالة . ولكننا نقول بهذا الطريق يجوز أن يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والأقربين ، فأما انتهاء حكم جواز الوصية لهم لا يثبت بهذا الطريق ؛ ألا ترى أن بالحوالة وإن لم يبق الدين واجباً في الذمة الأولى فقد بقيت الذمة محلاً صالحاً لوجوب الدين فيها ، وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم

(١) وفي العثمانية والهندية : قريب .

(٢) من يأمر في العثمانية والهندية .

انتفاء الجواز كالوصية للأجانب . فمرفنا أنه إنما انتسخ انتفاء وجوب الوصية لهم لضرورة نفي أصل الوصية لهم وذلك ثابت بالسنة ، وهو قوله عليه السلام « لا وصية لوارث » فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية .

ومنهم من استدل بحكم الحبس في البيوت والأذى باللسان في حق الزاني ، فإنه كان بالكتاب ثم انتسخ بالسنة ، وهو قوله عليه السلام « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » ، والثيب بالثيب جلد مائة . رجم بالحجارة » وهذا ليس بقوى أيضاً ؛ فقد ثبت برواية عمر رضى الله عنه أن الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال : لولا أن الناس يقولون إن عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة . الحديث ، فإنما كان هذا نسخ الكتاب بالكتاب . ثم الآية التي فيها بيان حكم الحبس والأذى باللسان فيها بيان توقيت ذلك الحكم بما هو مجمل وهو قوله تعالى : « أو يجعل الله لهن سبيلاً » فإنما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل ، وإليه أشار في قوله عليه السلام « خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً » ولا خلاف أن بيان المجمل في كتاب الله تعالى بالسنة يجوز .

ومنهم من استدل بقوله تعالى : « فأتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا » فإن هذا حكم منصوص في القرآن ، فقد انتسخ وناسخه لا يتلى في القرآن ، فمرفنا أنه ثابت بالسنة . وهذا ضعيف أيضاً . وبين أهل التفسير كلام فيما هو المراد بهذه الآية ، وأثبت ما قيل فيه أن من ارتدت زوجته وهربت إلى دار الحرب فقد كان على المسلمين أن يمينوه من الغنيمة بما يندفع به الخسران عنه ، وذلك بأن يوطئه مثل ما ساق إليها من الصداق ، وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى : « فعاقبتهم » أي عاقبتهم المشركين بالسبي والاسترقاق واغتنام أموالهم . وكان ذلك بطريق الندب على سبيل المساواة^(١) ولم ينتسخ هذا الحكم . فهذا تبين أنه لا يؤخذ بنسخ حكم ثابت بالكتاب بحكم هو ثابت بالسنة ابتداءً ، وإنما يؤخذ من ذلك الزيادة بالسنة على الحكم الثابت بالكتاب ، نحو ما ذهب إليه الشافعي في ضم التغريب إلى الجلد

في حد البكر؛ فإنه أثبتته بقوله : « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام »
ومثل هذه الزيادة عندنا نسخ وعنده بيان بطريق التخصيص ولا يكون نسخا .
فعلی هذا ، الكلام يتنى على ذلك الأصل . وسنقرر هذا بعد هذا .

ثم الحجة لإثبات جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى : « وأزلنا إليك
الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فإن المراد بيان حكم غير متلو في الكتاب
مكان حكم آخر ، وهو متلو على وجه يتبين به مدة بقاء الحكم الأول وثبوت
حكم الثاني ، والنسخ ليس إلا هذا . والدليل على أن المراد هذا لا ما توهمه الخصم
في بيان الحكم المنزل في الكتاب أنه قال تعالى : « ما نزل إليهم » ولو كان المراد
الكتاب لقال ما نزل إليك كما قال تعالى : « بلغ ما نزل إليك من ربك »
والمنزّل إلى الناس الحكم الذي أمروا باعتقاده والعمل به ، وذلك يكون تارة بوحى
متلو ، وتارة بوحى غير متلو ، وهو ما يكون مسموعاً من رسول الله صلى الله
عليه وسلم مما يقال إنه سنته ، فقد ثبت بالنص أنه كان لا يقول ذلك إلا بالوحى
قال تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى بوحى » ومعنى قوله : « لعلمهم
يتفكرون » : أى يتفكرون في حجج الشرع ليقفوا بتفكيرهم على الحكمة البالغة
في كل حجة ، أولي معرفوا الناسخ من المنسوخ . ووجه الحكمة في تبديل المنسوخ
بالناسخ ما يترتب عليه من المنافع للمخاطبين في الدنيا والآخرة ، أو يتبين لهم إرادة
اليسر والتوسعة للأمر عليهم ، أو ما يكون لهم فيه من عظيم الثواب ، وفي هذا
كله لا فرق بين ما يكون ثبوته بوحى متلو وبين ما يكون ثبوته بوحى غير متلو ،
وفيما تلا من الآية إشارة إلى ما قلنا فإنه قال تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من
تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » فصرنا أن المراد بيان أنه لا يبدل شيئاً
من تلقاء نفسه بناء على متابعة الهوى وإنما يوحى إليه فيتبع ما يوحى إليه ويبينه
للناس فيما ليس بمنزل في القرآن ، ولكن العبارة فيه مفوض إلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيبينه بعبارة ، وهو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع
به بمنزلة الحكم المتلو في القرآن ، ودليل كونه مقطوعاً به ما قال إن تصديقنا

إياه فرض علينا من الله تعالى ، وكذلك اتباعه لازم بقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وقال تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » فهذا التقرير يتبين أن بالوحي الذى هو غير متلو [يجوز أن يتبين مدة بقاء الحكم المتلو كما يجوز أن يتبين ذلك بالوحي الذى هو متلو ^(١)] والنسخ ليس إلا هذا ؛ ألا ترى أننا لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحكم هو ثابت بوحي متلو : قد كان هذا الحكم ثابتاً إلى الآن وقد انتهى وقته فلا تعملوا به بعده ، يلزمنا تصديقه فى ذلك والكف عن العمل به ، وتكفير من يكذبه فى ذلك . فكذلك إذا ثبت ذلك عندنا بالنقل المتواتر عنه .

فإن قيل : مع هذا فى الآية إشارة إلى [أن رسول الله مبين للحكم وفى النسخ بيان حكم ورفع حكم مشروع وليس فى الآية إشارة إلى ^(٢)] أنه رافع لحكم ثابت بوحي متلو . قلنا : نحن نقول هو مبين ولكن فى حق الحكم الأول مبين تأويلاً وتبليغاً وفى حق الحكم الثانى تبليغاً وتأويلاً . وبيان هذا أننا قد ذكرنا أن الدليل الموجب لثبوت الحكم وهو الوحي المتلو لا يكون موجباً بقاء الحكم والنسخ إنما يرتفع بقاء الحكم الأول ولم يكن ذلك ثابتاً بوحي متلو حتى يكون فى بيانه رفع الحكم المتلو مع أنه ليس فى النسخ رفع الحكم ولكنه بيان مدة بقاء الحكم ، ثم الوقت لا يبقى بعد مضى وقته كما لو كان التوقيت فيه مذكوراً فى النص الثابت ، فعلى هذا التقرير يكون هو مبين للوقت فيما هو منزل .

فإن قيل : فعلى ^(٣) هذا اختلاط البيان بالنسخ والاتفاق بين البيان والنسخ فرق . قلنا : لا كذلك ؛ فإن كل واحد منهما فى الحقيقة بيان إلا أن البيان المحض يجوز أن يكون مقترناً بأصل الكلام كدليل الخصوص فى العموم فإنه لا يكون إلا مقارناً ، وبيان المجل فإنّه يجوز أن يكون مقارناً . فأما النسخ [بيان ^(٤)] لا يكون

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والهندية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من النسختين .

(٣) وفى الثمانية والهندية : فى هذا .

(٤) زيادة من الهندية .

إلا متأخراً . وبهذه العلامة يظهر الفرق بينهما ، فأما أن يكون النسخ غير البيان فلا .

فإن قيل : الحكم الثابت بالسنة يضاف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال إنه سنته ، وما يكون طريقه الوحي فهو مضاف إلى الله تعالى كالثابت بالوحي المتلو ، ففي إضافته إلى رسول الله دليل على أنه ليس ببيان لما هو المنزل بطريق الوحي . وإذا تقرر هذا فنقول : في النسخ بيان انتهاء مدة كون الحكم حسناً عند الله تعالى وذلك مما لا يمكن معرفته إلا بوحي من الله ، فكيف يجوز إثبات نسخ الكتاب بالسنة ؟ قلنا : قد بينا أن ما بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنما يبينه عن وحي ، والإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العبارة في ذلك له ، فن هذا الوجه يقال إنه سنته . فأما حقيقة الحكم من الله تعالى وقف عليه رسول الله بطريق الوحي ثم بينه للناس . وبهذا يتبين أنه ما عرف انتهاء مدة الحسن في ذلك الحكم إلا بوحي من الله تعالى ، وما هو إلا نظير بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة الحياة لحى قد أحياء الله تعالى ، فإن أحداً لا يظن أنه بين ذلك من غيز طريق الوحي ، وما كانت الإضافة إليه إلا نظير قوله تعالى : « أفرايتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ » فإن إضافة الإيماء إلى العباد لا يمنع القول بأن الشخص مخلوق خلقه الله تعالى ، فكذلك إضافة السنة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق أنه ظهر لنا بعبارته لا يكون دليلاً على أن الحكم غير ثابت بطريق الوحي من الله تعالى ، وكما أن الكتاب والسنة كل واحد منهما حجة موجبة للعلم فأيات الكتاب كلها حجة موجبة للعلم . ثم القول بجواز نسخ الكتاب بالكتاب لا يؤدي إلى القول بالتناقض في الحجة فكذلك في السنن ؛ فإن جواز نسخ السنة بالسنة لا يؤدي إلى التناقض وتطرق الطاعنين إلى الطعن في رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكذلك جواز نسخ الكتاب بالسنة لا يؤدي إلى ذلك بل يؤدي ذلك إلى تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإلى قرب منزلته من حيث إن الله تعالى فوض بيان الحكم الذي هو وحي في الأصل إليه ليبينه بعبارته ، وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى

يتبين به انتساخه . والدليل عليه أنه لا خلاف بيننا وبين الخصم على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ، ونسخ تلاوة الكتاب إنما يكون بغير الكتاب ، إما بأن يرفع حفظه من القلوب ، أو لا يبقى أحد ممن كان يحفظه نحو صحف إبراهيم ومن تقدمه من الأنبياء عليهم السلام ، وهذا نسخ الكتاب بغير الكتاب ، وقد جاء في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاته سورة المؤمنين فأسقط منها آية ثم قال بعد الفراغ « ألم يكن فيكم أبي » فقال : نعم يا رسول الله . فقال : « هلا ذكرتنيها » فقال : ظننت أنها نسخت . فقال : « لو نسخت لأنبأتكم بها » فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا ثبت جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب فكذلك جواز نسخ الحكم ؛ لأن وجوب التلاوة والعمل بحكمه كل واحد منهما حكم ثابت بالكتاب . والدليل على جواز نسخ الحكم الثابت بالكتاب بغيره أن قوله تعالى : « لا يحل لك النساء من بعد » قد انتسخ باتفاق الصحابة ، على ما روى عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما أنهما قالوا : ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أبيع له النساء . وناسخ هذا لا يتلى في الكتاب ، فعرفنا أنهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغير الكتاب .

فأما قوله تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » فهو يخرج على ما ذكرنا من التقرير ؛ فإن كل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي ، وشارعه علام الغيوب وإن كانت العبارة في أحدهما من حيث الظاهر لرسول الله ، فيستقيم إطلاق القول بأن الحكم الثاني مثل الأول أو خير منه على معنى زيادة الثواب والدرجة فيه ، أو كونه أيسر على العباد ، أو أجمع لمصالحهم عاجلاً وآجلاً ، إلا أن الوحي المتلو نظمه معجز والذي هو غير متلو نظمه ليس بمعجز ؛ لأنه عبارة مخلوق ، وهو عليه السلام وإن كان أفصح العرب فكلامه ليس بمعجز ؛ ألا ترى أنه ما تحدى الناس إلى الإتيان بمثل كلامه كما تحداهم إلى الإتيان بمثل سورة من القرآن . ولكن حكم النسخ لا يختص بالمعجز ؛ ألا ترى أن النسخ يثبت بما دون الآية وبآية واحدة ، واتفاق العلماء على صفة الإعجاز في سورة وإن تكلموا فيما دون

السورة . فعرفنا أن حكم النسخ لا يختص بالمعجز . وما روى من قوله عليه السلام : « فاعرضوه على كتاب الله تعالى » فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح ؛ لأن هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى ، فإن في الكتاب فرضية اتباعه مطلقاً ، وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيداً بأن لا يكون مخالفاً لما يتلى في الكتاب ظاهراً . ثم ولئن ثبت فالمراد أخبار الآحاد لا المسموع منه بعينه أو الثابت عنه بالنقل المتواتر ، وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله عليه السلام : « إذا روى لكم عنى حديث » ولم يقل إذا سمعتم منى ، وبه نقول إن بخبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب ؛ لأنه لا يثبت كونه مسموعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعاً ولهذا لا يثبت به علم اليقين ، على أن المراد بقوله : « وما خالف فردوه » عند التعارض إذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فإنه يعمل بما في كتاب الله تعالى ، ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله نصاً عند التعارض ، ونحن هكذا نقول ، وإنما الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما .

والدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله تعالى : « وازلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » فإن السنة شيء ومطلقها يحتمل التوقيت والتأييد فناسخها يكون مبيناً معنى التوقيت فيها ، والله تعالى بين أن القرآن تبيان لكل شيء فبه يظهر جواز نسخ السنة بالكتاب . والدليل عليه جواز نسخ السنة بالسنة ؛ فإن كل واحد منهما ثابت بوحى غير متلو . فإذا جاز نسخ السنة بوحى غير متلو فلا يجوز نسخها بوحى متلو كان أولى . والدليل على وجود ذلك أن النبي عليه السلام بعد ما قدم المدينة كان يصلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً ، وهذا الحكم ليس يتلى في القرآن وإنما يثبت بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » .

فإن قيل : لا كذلك بل ثبوت هذا الحكم بالكتاب ، فإنه كان في شريعة من قبلنا ، وعندى شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه ، وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » قلنا : عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق أنه تصير شريعة لنا بسنة رسول الله قولاً أو عملاً

فلا يخرج بهذا من أن يكون نسخ السنة بالكتاب ، مع أن الناسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله حين كان بمكة فإنه كان يصلى إلى الكعبة ، ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى إلى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ، ثم لما نزلت فرضية التوجه إلى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب ، ولا خلاف أن ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول أو فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة . والدليل عليه أن النبي عليه السلام صالح قريباً عام الحديبية على أن يرد عليهم من جاء منهم مسلماً ثم انتسخ بقوله : « فلا ترجعوهن إلى الكفار » الآية ، وهذا نسخ السنة بالكتاب . وكذلك حكم إباحة الخمر في الابتداء فإنه كان ثابتاً بالسنة ثم انتسخ بالكتاب ، وهو قوله تعالى : « فاجتنبوه » وحكم حرمة الأكل والشرب والجماع بعد النوم في زمان الصوم كان ثابتاً بالسنة ثم انتسخ بقوله تعالى : « فالآن بائروهن » الآية . ولهذا أمثلة كثيرة .

وأما نسخ الكتاب بالكتاب فنحو وجوب الصفح والإعراض عن المشركين ؛ فإنه كان ثابتاً بالكتاب وهو قوله تعالى : « فاصفح الصفح الجميل » ثم انتسخ ذلك بالكتاب بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » وحرمة فرار الواحد مما دون العشرة من المشركين حكماً ثابتاً بالكتاب وهو قوله : « وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً » ثم انتسخ بالكتاب وهو قوله : « الآن خفف الله عنكم » .

وأما نسخ السنة بالسنة فبيانه فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها » فقد أذن لحمد في زيارة قبر أمه . « وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوا وادخروا ما بدا لكم » . « وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا في الظروف فإن الظروف لا تحمل شيئاً ولا تحرمه ، ولا تشربوا مسكراً » ثم إنما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على وجه لو جهل التاريخ بينهما ثبت حكم التعارض . فأما بخبر الواحد لا يجوز النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن التعارض به لا يثبت بينه وبين الكتاب ؛ فإنه لا يعلم بأنه كلام رسول الله عليه السلام لتمكن الشبهة في طريق النقل ؛ ولهذا لا يوجب العلم ، فلا يتبين به أيضاً مدة بقاء الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين . فأما في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقد كان يجوز أن يثبت نسخ الكتاب بخبر الواحد ؛ ألا ترى أن أهل قباء تحولوا في خلال الصلاة من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم ذلك رسول الله . وهذا لأن في حياته كان احتمال النسخ والتوقيت قائماً في كل حكم لأن الوحي كان ينزل حالاً فحالاً . فأما بعده فلا احتمال للنسخ ابتداء . ولا بد من أن يكون ما يثبت به النسخ مستنداً إلى حال حياته بطريق لا شبهة فيه ، وهو النقل المتواتر أو ما يكون في حيز التواتر على الوجه الذي قررنا فيما سبق ، والله أعلم .

فصل في بيان وجوه النسخ

وهذه وجوه أربعة : نسخ التلاوة والحكم جميعاً ، ونسخ الحكم مع بقاء التلاوة ، ونسخ رسم التلاوة مع بقاء الحكم ، والنسخ بطريق الزيادة على النص .

فأما الوجه الأول : فنحو صحف إبراهيم ومن تقدمه من الرسل عليهم السلام ؛ فقد علمنا بما يوجب العلم حقيقة أنها قد كانت نازلة تقرأ ويعمل بها ، قال تعالى : « إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى » وقال تعالى : « وإنه لفي زبر الأولين » ثم لم يبق شيء من ذلك في أيدينا تلاوة ولا عملاً به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك . وله طريقان : إما صرف الله تعالى عنها القلوب ، وإما موت من يحفظها من العلماء لا إلى خلف . ثم هذا النوع من النسخ في القرآن كان جائزاً في حياة رسول الله عليه السلام بقوله تعالى : « سنقرئك فلا تنسى ، إلا ما شاء الله » فلا استثناء دليل على جواز ذلك . وقال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها » وقال : « ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك » فأما بعد وفاة الرسول ^(١) عليه الصلاة والسلام لا يجوز هذا النوع من النسخ في القرآن عند المسلمين . وقال بعض الملحدين ممن يتستر بإظهار الإسلام وهو قاصد إلى إفساده هذا جائز بعد وفاته أيضاً ، واستدل في ذلك بما روى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يقرأ لا ترغبوا عن آباءكم فإنه كفر بكم . وأنس رضي الله عنه كان يقول :

(١) وفي العثمانية : رسول الله عليه السلام .

قرأنا في القرآن : بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا . وقال عمر رضي الله عنه : قرأنا آية الرجم في كتاب الله ووعيناها . وقال أبي بن كعب : إن سورة الأحزاب كانت مثل سورة البقرة أو أطول منها . والشافعي لا يظن به موافقة هؤلاء ، في هذا القول ، ولكنه استدلل بما هو قريب من هذا في عدد الرضعات ، فإنه صحح ما يروى عن عائشة رضي الله عنها : وإن مما أُنزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من فتنسجن بخمس رضعات معلومات ، وكان ذلك مما يتلى في القرآن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم — الحديث . والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ لديه ، فإن الله تعالى يتعالى من أن بوصف بالنسيان والنفلة ؛ فمرفنا أن المراد الحفظ لدينا ، فالنفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ إلا أن يحفظه الله عز وجل ؛ ولأنه لا يخلو شيء من أوقات بقاء الخلق في الدنيا عن أن يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من أداء الأمانة التي حملوها ؛ إذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه ، وقد ثبت أنه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة رسول الله عليه السلام ، ولو جوزنا هذا في بعض ما أوحى إليه لوجب القول بتجوير ذلك في جميعه فيؤدي إلى القول بأن لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في [حال^(١)] بقاء التكليف ، وأى قول أقبح من هذا ! ومن فتح هذا الباب لم يأمن أن يكون بعض ما نى أيدينا اليوم أو كله مخالف لشريعة رسول الله ، بأن نسخ الله ذلك بعده وألف بين قلوب الناس على أن ألهمهم ما هو خلاف شريعته ؛ فلصيانة الدين إلى آخر الدهر أخبر الله تعالى أنه هو الحافظ لما أُنزل على رسوله ، وبه يتبين أنه لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراست وذهاب حفظه من قلوب العباد ، وما ينقل من أخبار الآحاد شاذ لا يكاد يصح شيء منها ، ويحمل قول من قال في آية الرجم إنه في كتاب الله : أى في حكم الله تعالى ، كما قال تعالى « كتاب الله عليكم » : [أى حكم الله عليكم^(٢)] وحديث عائشة لا يكاد يصح

(١) زيادة من العثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

لأنه قال في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله فدخل داجن البيت فأكله ، ومعلوم أن بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب ، ولا يتعذر عليهم إثباته في صحيفة أخرى ؛ فمرقنا أنه لا أصل لهذا الحديث .

فأما الوجهان الآخران فهما جائزان في قول الجمهور من العلماء ، ومن الناس من يأتي ذلك . قالوا لأن المقصود بيان الحكم ، وإزالة التلويح لأنجله ، فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة لخلوه عما هو المقصود ؛ ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ لأن الحكم لا يثبت بدون السبب ولا يبقى بدون بقاء السبب أيضاً . ومنهم من يقول يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم ؛ فإنه لا شك في وجوب الاعتقاد في التلو أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى ، كيف يصح^(١) أن يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الأوقات والقول بنسخ التلاوة يؤدي إلى هذا ، فكان هذا نوعاً من الأخبار التي لا يجوز فيها النسخ .

فأما دليلنا على وجود نسخ الحكم مع بقاء التلاوة قوله تعالى : « فأمسكوهن في البيوت » فإن الحبس في البيوت والأذى باللسان كان حد الزنا وقد انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة . وكذلك قوله تعالى : « متاعاً إلى الحول غير إخراج » فإن تقدير عدة الوفاة بحول كان منزلاً وانتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة . وقوله تعالى : « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة » فإن حكم هذا قد انتسخ بقوله : « فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم » وبقيت التلاوة . وحكم التخيير بين الصوم والفدية قد انتسخ بقوله « فليصمه » وبقيت التلاوة وهو قوله : « وأن تصوموا خير لكم » والدليل على جواز ذلك أنه يتعلق بصيغة التلاوة حكماً مقصوداً : أحدهما جواز الصلاة ، والثاني النظم المعجز ، وبعد انتساخ الحكم الذي هو العمل به يبقى هذان الحكمان وهما مقصودان ؛ ألا ترى أن بالمشابهة في القرآن إنما يثبت هذان الحكمان فقط ، وإذا حسن ابتداء رسم التلاوة لهذين الحكمين فالبقاء أولى . وقد^(٢) بينا أن

(١) وفي الهندية : فكيف يصح .

(٢) وفي العثمانية والهندية : ثم قد .

الدليل الموجب لثبوت الحكم لا يكون موجباً للبقاء ، وبالاتساح إنما ينعدم بقاء الحكم ، وذلك ما كان مضافاً إلى ما كان موجباً لثبوت الحكم ، فانتفاء الحكم لا يمنع بقاء التلاوة من هذا الوجه .

وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فبيانه فيما قال علماؤنا : إن صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتامة ، بقراءة ابن مسعود : فصيام ثلاثة أيام متتابعات . وقد كانت هذه قراءة مشهورة إلى زمن أبي حنيفة ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذى يثبت بمثله القرآن ، وابن مسعود لا يشك فى عدالته وإتقانه ، فلا وجه لذلك إلا أن نقول كان ذلك مما يتلى فى القرآن كما حفظه ابن مسعود رضى الله عنه ثم انتسخت تلاوته فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بصرف الله القلوب عن حفظها إلا قلب ابن مسعود ليكون الحكم باقياً بنقله ؛ فإن خبر الواحد موجب للمعمل به وقراءته لا تكون دون روايته ، فكان بقاء هذا الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق . والدليل على جوازه ما بينا أن بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له ، فانتساح التلاوة لا يمنع بقاء الحكم ؛ ألا ترى أن البيع موجب للملك ثم لو قطع المشتري ملكه بالبيع من غيره أو أزاله بالإعتاق لم ينعدم ذلك البيع ؛ لأن البقاء لم يكن مضافاً إليه . ثم قد بينا أن حكم تعلق جواز الصلاة بتلاوته وحرمة قراءته علىجنب والحائض مقصود ، وهو مما يجوز أن يكون موقتا ينتهى بمضى مدته فيكون نسخ التلاوة بيان مدة ذلك الحكم ، كما أن نسخ الحكم بيان المدة فيه ، وما توهمه بعضهم فهو غلط بين ، فإن بعد ما اعتقدنا فى التلوُّ أنه قرآن وأنه كلام الله تعالى لا نعتقد فيه أنه ليس بقرآن وأنه ليس بكلام الله تعالى بحال من الأحوال ، ولكن بانتساح التلاوة ينتهى حكم تعلق جواز الصلاة به ، وحرمة قراءته علىجنب والحائض لضرورة أن الله تعالى رفع عنا تلاوته وحفظه وهو نظير ما يقول ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما قبض نعتد فيه أنه رسول الله وأنه خاتم الأنبياء عليهم السلام على ما كان فى حال حياته وإن أخرجه الله من بيننا بانتفاء مدة حياته فى الدنيا . وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى : « ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك » ثم قد بينا أنه يجوز إثبات الحكم ابتداءً بوحى غير متلوٍّ فلأن يجوز بقاء الحكم بعد ما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلوٍّ كان أولى .

وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه بيان صورة ونسخ معنى عندنا سواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم ، وعلى قول الشافعى هو بمنزلة تخصيص العام ولا يكون فيه معنى النسخ حتى جوز ذلك بخبر الواحد والقياس . وبيان هذا في النفي مع الجلد ، وقيد صفة الإيمان في الرقة في كفارة الظهار واليمين . وجه قوله إن الرقة اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة ، فأخراج الكافرة منها يكون تخصيصاً لانسخاً بمنزلة إخراج بعض الأعيان من الاسم العام ؛ ألا ترى أن بنى إسرائيل استوصفوا البقرة وكان ذلك منهم طلب البيان المحض دون النسخ ، وبعد ما بينها الله لهم امتثلوا الأمر المذكور في قوله : « إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » وهذا لأن النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع وإلحاق شئ آخر به بطريق المحاورة ؛ فإن إلحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون مشروعاً ، وإلحاق صفة الإيمان بالرقة لا يخرج الرقة من أن تكون مستحقة الإعتاق في الكفارة . وهذا نظير حقوق العباد ؛ فإن من ادعى على غيره ألفاً وخمسة وشهد له شاهدان بألف وآخران بألف وخمسة حتى قضى له بالمسأل كله كان مقدار الألف مقضياً به بشهادتهم جميعاً ، وإلحاق الزيادة بالألف في شهادة الآخر^(١) يوجب تقرير الأصل في كونه مشهوداً به لارفعه . فتبين بهذا أن الزيادة لا تتعرض لأصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه من الوجوه . ثم قد يكون بطريق التخصيص وقد لا يكون ؛ ولهذا لا يشترط فيها أن تكون مقرونة بالأصل كما يشترط ذلك في دليل الخصوص ، وحاجتنا إلى إثبات أن ذلك ليس بنسخ وقد أثبتناه بما قررنا .

وحجتنا في ذلك أن أكثر ما ذكره الخصم دليل على أن الزيادة بيان صورة ، ونحن نسلم ذلك ولكننا ندعى أنه نسخ معنى ، والدليل على إثبات ذلك أن ما يجب حقاً لله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزى وليس للبعض منه حكم الجملة بوجه ؛ فإن الركمة من صلاة الفجر لا تكون فجراً والركعتين من صلاة الظهر في حق القيم لا تكون ظهراً ، وكذلك المظاهر إذا صام شهراً ثم عجز فأطعم ثلاثين مسكيناً لا يكون مكفراً به بالإطعام

(١) كذا في الأصول الثلاثة والصواب شهادة الآخرين أو الشهادة الأخرى ، والله أعلم .

ولا بالصوم ، ولهذا قلنا : القاذف إذا جلد تسعة وسبعين سوطاً لا تسقط شهادته ؛ لأن الحد ثمانون سوطاً فبعضه لا يكون حداً . إذا تقرر هذا فنقول : الثابت بآية الزنا جلد^(١) وهو حد ، فإذا التحق النفي به يخرج الجلد من أن يكون حداً لأنه يكون بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد ، بمنزلة بعض العلة فإنه لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت بالعلة فكان نسخاً من هذا الوجه ، وكذلك في الرقبة فإن مع الإطلاق التكفير بتحرير رقبة ، وبعد القيد تحرير رقبة بعض ما يتأدى به الكفارة . فعرفنا أنه نسخ وبه فارق حقوق العباد ؛ فإنه مما يحتمل الوصف بالتجزى فيمكن أن يجعل إلحاق الزيادة به تقريراً للزيد عليه ، حتى إن فيما لا يحتمل التجزى من حقوق العباد الحكم كذلك أيضاً ؛ فإن البيع لما كان عبارة عن الإيجاب والقبول لم يكن الإيجاب المحض بيعاً ، ونكاح أربع نسوة لما كان موجباً حرمة النكاح عليه لا يثبت شيء من ذلك بنكاح امرأة أو مرأتين لأنه ليس بنكاح أربع نسوة ، وقد بينا في قصة بنى إسرائيل أن ذلك كان بياناً بصورة وكان نسخاً معنى ، كما أشار إليه ابن عباس رضى الله عنهما بقوله : شددوا فشد الله عليهم . بدل عليه أن النسخ لبيان مدة بقاء الحكم وإثبات حكم آخر ، ثم الإطلاق ضد التقييد فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الإطلاق وذلك لا يكون إلا بعد انتهاء مدة حكم الإطلاق وإثبات حكم هو ضده وهو التقييد ، وإذا كان إثبات حكم غير الأول على وجه يعلم أنه لم يبق معه الأول نسخاً فإثبات حكم هو ضد الأول أولى أن يكون نسخاً بطريق المعنى ، وبه فارق التخصيص فإن التخصيص لا يوجب حكماً فيما تناوله العام غير الحكم الأول ، ولكن يبين أن العام لم يكن متناولاً لما صار مخصوصاً منه ؛ ولهذا لا يكون التخصيص إلا مقارناً ؛ يقرره أن التخصيص للإخراج والتقييد للإثبات ، وأى مشابهة تكون بين الإخراج من الحكم وبين إثبات الحكم . وهذا لأن الإطلاق يعدم صفة التقييد والتقييد إيجاداً لذلك الوصف ، فبعد ما ثبت التقييد لا يتصور بقاء صفة الإطلاق ، ولا يكون الحكم ثابتاً لما تناوله صيغة الإطلاق ، وإنما يكون ثابتاً بالقيد من اللفظ ، فأما العام إذا خص منه شيء يبقى الحكم ثابتاً فيما وراءه بتقتضى لفظ العموم فقط ،

(١) في العثمانية والهندية : هو حد .

وإذا كان بقاء الحكم بما كان النص العام متناولاً له عرفنا أن التخصيص لا يكون تعرضاً لما وراء الخصوص بشيء . وبيان هذا أن قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » وإن خص منه أهل الذمة وغيرهم فن لا أمان له يجب قتله لأنه مشرك . وفي قوله : « فتحرير رقبة » إذا قيدنا بصفة الإيمان لا تتأدى الكفارة بما يتناوله اسم الرقبة بل بما يتناوله اسم الرقبة المؤمنة . فعرفنا أنه في معنى النسخ وليس بتخصيص ؛ ولأن التخصيص يصرف فيما كان اللفظ متناولاً له باعتبار دليل الظاهر لولا دليل الخصوص ، والتقيد تصرف فيما لم يكن اللفظ متناولاً له أصلاً لولا التقيد ؛ فإن اسم الرقبة لا يتناول صفتها من حيث الإيمان والكفر ، فعرفنا أنه نسخ والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يكون بخبر الواحد ولا بالقياس . وعلى هذا قلنا : لا تتمين الفائدة للقراءة في الصلاة ركناً لأنه زيادة على ما ثبت بالنص ، ولا تثبت الطهارة عن الحدث شرطاً في ركن الطواف لأنه زيادة على النص ، ولا يثبت النفي حداً مع الجلد في زنا البكر لأنه زيادة ، ولا يثبت اشتراط صفة الإيمان في كفارة اليمين والظهار لأنه زيادة . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله : شرب القليل من الطلاء الثلث لا يكون حراماً لأن المحرم السكر بالنص ، وشرب القليل بمض العلة فيما يحصل به السكر فلا يكون مسكراً . وعلى هذا قال أصحابنا : إذا وجد المحدث من الماء ما لا يكفيه لوضوئه أو الجنب ما لا يكفيه لاغتساله فإنه يتيم ولا يستعمل ذلك الماء ؛ لأن الواجب استعمال الماء الذي هو طهور ، وهذا بمنزلة بمض العلة في حكم الطهارة فلا يكون طهوراً فوجوده لا يمنع التيمم . وعلى هذا قلنا : إذا شهد أحد الشاهدين بالبيع بألف والآخر بالبيع بألف وخمسة لا تقبل الشهادة في إثبات العقد بألف وإن اتفق عليه الشاهدان ظاهراً لأن الذي شهد بألف وخمسة قد جعل الألف بمض الثمن وانقضاء البيع بجميع الثمن المسمى لا بيمضه ، فن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد لعقد آخر والألف المذكور في شهادة الثاني كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعناق يصير شيئاً آخر إذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة أيضاً . والذي يقرر جميع ما ذكرنا أن النسخ إنما يثبت بما لو جهل التاريخ فيه كان معارضاً وهذا يتحقق في الإطلاق والتقيد ؛ فإنه لو جهل التاريخ بين النص . المطلق والتقيد يثبت التعارض بينهما ، فعرفنا أنه عند معرفة التاريخ بينهما يكون

التقييد في النص المطلق نسخاً من حيث المعنى ، ويجوز أن يرد النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز أن يرد النسخ على ما كان مشروعاً ابتداءً إذ المعنى لا يوجب الفرق بينهما .
وبيان هذا فيما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أن حرمة مفاداة الأسير الثابت بقوله تعالى : « ما كان لنبي أن يكون له أسرى » قد انتسخ بقوله تعالى : « فإما مناً بعد وإما فداء » ثم قال السدّي : هذا قد انتسخ بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » لأن سورة براءة من آخر ما نزل فكان ناسخاً للحكم الذي كان قبله . وكذلك حكم الحبس في البيوت والأذى باللسان في كونه حداً قد انتسخ بقوله عليه السلام : « خذوا عني » الحديث . ثم هذا الحكم انتسخ بنزول قوله تعالى : « فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وبرجم النبي عليه السلام ماعز بن مالك رضى الله عنه ، واستقر الحكم على أن الحد الكامل في حق غير المحسن مائة جلدة وفي حق المحسن الرجم .

ومما اختلفوا في أنه نسخ أم لا حكم الميراث ، فقد كان التورث بالهلف والهجرة ثابتاً في الابتداء ، قال تعالى : « والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم » وقال تعالى : « إن الذين آمنوا وهاجروا » إلى قوله : « أولئك بعضهم أولياء بعض ، والذين آمنوا ولم يهاجروا » الآية ، ثم انتسخ هذا عند بعض العلماء بنزول قوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين » الآية . ومنهم من قال : هذا ليس بنسخ ولكن هذا تقديم وارث على وارث فلا يكون نسخاً ، كتقديم الابن على الأخ في الميراث لا يكون نسخ التورث بالأخوة ، وتقديم الشريك على الجار في استحقاق الشفعة لا يكون نسخ حكم الشفعة بالجوار . والأصح أن نقول : هذا نسخ بعض الأحوال دون البعض ؛ فإن قوله تعالى : « فآتوهم نصيبهم » تنصيص على أن بالحلف يستحق النصيب من الميراث مع وجود القريب ، ثم انتسخ هذا الحكم بقوله تعالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » حتى لا يستحق بالحلف شيئاً مع وجود القريب أصلاً . ففرقنا أن هذا الحكم قد انتهى في هذه الحالة فكان نسخاً وإن كان

الإرث بهذا السبب باقياً في غير هذه الحالة ، وإلى ذلك أشار ابن مسعود رضى الله عنه في قوله : يا معشر همدان إنه ليس حى من أحياء العرب أخرى أن يموت الرجل فيهم ولا يعرف له نسب منكم فإذا كان ذلك فليضع ماله حيث أحب . والله أعلم .

باب الكلام في أفعال النبي عليه السلام

اعلم بأن أفعاله التي تكون عن قصد تنقسم أربعة أقسام : مباح ، ومستحب ، وواجب ، وفرض . وهنا نوع خامس وهو الزلة ، ولكنه غير داخل في هذا الباب ؛ لأنه لا يصلح للاقتداء به في ذلك ، وعقد الباب لبيان حكم الاقتداء به في أفعاله ؛ ولهذا لم يذكر في الجملة ما يحصل في حالة النوم والإغماء لأن القصد لا يتحقق فيه فلا يكون داخلًا فيما هو حد الخطأ . وأما الزلة فإنه لا يوجد فيها القصد إلى عيئها أيضا ، ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل . وبيان هذا أن الزلة أخذت من قول القائل : زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ، ولكن وجد القصد إلى المشى في الطريق ، فمررنا بهذا أن الزلة ما تتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ، ولكنه زل فاشتغل به عما قصد بعينه ، والمصيبة عند الإطلاق إنما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وإن كان قد أطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا . ثم لابد أن يقتزن بالزلة بيان من جهة الفاعل أو من الله تعالى ، كما قال تعالى مخبراً عن موسى عليه السلام عند قتل القبطى : « هذا من عمل الشيطان » الآية ، وكما قال تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى » الآية وإذا كان البيان يقتزن به لا محالة علم أنه غير صالح للاقتداء به .

ثم اختلف الناس في أفعاله التي لا تكون عن سهو ولا من نتيجة الطبع على ما جيل عليه الإنسان ما هو موجب ذلك في حق أمته . فقال بعضهم : الواجب هو الوقف في ذلك حتى يقوم الدليل . وقال بعضهم : بل يجب اتباعه والاقتداء به في جميع ذلك إلا ما يقوم عليه دليل . وكان أبو الحسن الكرخى

رحمه الله يقول : إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة ، وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة ، ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام الدليل . وكان الجصاص رحمه الله يقول بقول الكرخي رحمه الله إلا أنه يقول : إذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً . وهذا هو الصحيح .

فأما الواقفون احتجوا فقالوا : لما أشكل صفة فعله فقد تمذر اتباعه في ذلك على وجه الموافقة ؛ لأن ذلك لا يكون بالموافقة في أصل الفعل دون الصفة ؛ فإنه إذا كان هو فعل فعلاً نقلاً ونحن نفعله فرضاً يكون ذلك منازعة لا موافقة ، واعتبر هذا بفعل السجدة مع ما رأوه من الكليم ظاهراً فإنه كان منازعة منهم في الابتداء ، لأن فعلهم لم يكن بصفة فعله ، فعرفنا أن الوصف إذا كان مشككاً لا يتحقق الموافقة في الفعل لا محالة ، ولا وجه للدخالة فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل . وهذا الكلام عند التأمل باطل ، فإن هذا القائل إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد أثبت صفة الخطر في الاتباع ، وإن كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفة الإباحة ، فعرفنا أن القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل .

وأما الفريق الثاني فقد استدلوا بالنصوص الموجبة للاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله ، نحو قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » وقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ، وقوله تعالى : « فاتبعوني يحببكم الله » وقوله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي » إلى قوله : « واتبعوه لعلكم تهتدون » وقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » : أي عن سمته وطريقته . وقال تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » ففي هذه النصوص دليل على وجوب الاتباع علينا إلى أن يقوم الدليل بمنع من ذلك .

فأما الدليل لنا في هذا الفصل أن نقول : صح في الحديث أن النبي عليه

السلام خلع نعليه في الصلاة نخلع الناس نعالهم ، فلما فرغ قال : « مالكم خلعت نعالكم » الحديث . فلو كان مطلق فعله موجباً للمتابعة لم يكن لقوله : « مالكم خلعت نعالكم » معنى . وخرج للتراويح ليلة أو ليلتين فلما قيل له في ذلك قال : « خشيت أن تكتب عليكم ولو كتبت عليكم ما قتم بها » فلو كان مطلق فعله يلزمنا الاتباع له في ذلك لم يكن لقوله : « خشيت أن تكتب عليكم » معنى . ثم قد بينا أن الموافقة حقيقتها في أصل الفعل وصفته فعمد الإطلاق إنما يثبت القدر المتيقن به وهو صفة الإباحة ، فإنه يترتب عليه التمكن من إيجاد الفعل شرعاً ، فيثبت القدر المتيقن به (وهو صفة الإباحة^(١)) من الوصف ، ويتوقف ما وراء ذلك على قيام الدليل ، بمنزلة رجل يقول لغيره : وكلت بك بما لي فإنه يملك الحفظ ؛ لأنه متيقن لكونه مراد الموكل ، ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل ؛ يقرر ما ذكرنا أن الفعل قسمان : أخذ ، وترك . ثم أحد قسمي أفعاله وهو الترك لا يوجب الاتباع علينا إلا بدليل فكذلك القسم الآخر . وبيان هذا أنه حين كان الخمر مباحاً قد ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم شربها أصلاً ، ثم ذلك لا يوجب علينا ترك الشرب فيما هو مباح ؛ يوضحه أن مطلق فعله لو كان موجباً للاتباع لكان ذلك عاماً في جميع أفعاله ولا وجه للقول بذلك ؛ لأن ذلك يوجب على كل أحد أن لا يفارقه آباء الليل والنهار ليقف على جميع أفعاله فيقتدى به ؛ لأنه لا يخرج عن الواجب إلا بذلك ، ومعلوم أن هذا^(٢) مما لا يتحقق ولا يقول به أحد . فمرفنا أن مطلق الفعل لا يلزمنا اتباعه في ذلك . فأما الآيات ففي قوله : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » دليل على أن التأسي به في أفعاله ليس بواجب ؛ لأنه لو كان واجباً لكان من حق الكلام أن يقول عليكم ، ففي قوله « لكم » دليل على أن ذلك مباح لنا لا أن يكون لازماً علينا . والمراد بالأمر بالاتباع التصديق والإقرار بما جاء به ؛ فإن الخطاب بذلك لأهل الكتاب وذلك بين في سياق الآية ، والمراد بالأمر ما يفهم من مطلق لفظ الأمر عند

(١) هذه العبارة ساقطة من الثمانية والهندية .

(٢) وفي الثمانية : أن ذلك .

الإطلاق ، وقد تقدم بيان هذا في أول الكتاب . ثم قال الكرخي : قد ظهر خصوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بأشياء لا اختصاصه بما لا شركة لأحد من أمته معه في ذلك ، فكل فعل يكون منه فهو محتمل للوصف لجواز^(١) أن يكون هذا مما اختص هو به ويجوز أن يكون مما هو غير مخصوص به ، وعند احتمال الجانبين على السواء يجب الوقف حتى يقوم الدليل لتحقيق المعارضة . ولكن الصحيح ما ذهب إليه الجصاص ؛ لأن في قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » تنصيص على جواز التأسي به في أفعاله ، فيكون هذا النص معمولاً به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك ، وقد دل عليه قوله تعالى : « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » وفي هذا بيان أن ثبوت الحل في حقه مطلقاً دليل ثبوته في حق الأمة ؛ ألا ترى أنه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصاً به بقوله تعالى : « خالصة لك من دون المؤمنين » وهو النكاح بغير مهر ، فلو لم يكن مطلق فعمله دليلاً للأمة في الإقدام على مثله لم يكن لقوله : « خالصة لك » فائدة ؛ فإن الخصوصية تكون ثابتة بدون هذه الكلمة ، والدليل عليه أنه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الأرض في يوم قد مطروا في السفر : « ألم يكن لك في أسوة ؟ » فقال : أنت تسمى في رقبة قد فكت وأنا أسعى في رقبة لم يعرف فكأكما . فقال : « إني مع هذا أرجو أن أكون أخشاكم لله » ولما سألت امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم فقالت : إن رسول الله عليه السلام يُقبِّلُ وهو صائم . فقالت لسنا كرسول الله قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، ثم سألت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال : « هلا أخبرتها أني أقبل وأنا صائم ؟ » فقالت : قد أخبرتها بذلك فقالت كذا . فقال : « إني أرجو أن أكون أتقاكم لله وأعلمكم بمحدوده » ففي هذا بيان أن اتباعه فيما يثبت من أفعاله أصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً بفعله ، وهذا لأن الرسل أئمة يقتدى بهم ، كما قال تعالى : « إني

(١) وفي النهاية والهندية : عتمل الوصف يجوز .

جاعلك للناس إماماً » فالأصل في كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم ، إلا ما يثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار أحوالهم وعلو منازلهم ، وإذا كان الأصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارناً به ؛ إذ الحاجة إلى ذلك ماسة عند كل فعل يكون [منهم^(١)] حكمه بخلاف هذا الأصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي ، فترك بيان الخصوصية يكون دليلاً على أنه من جملة الأفعال التي هو فيها قدوة أمته .

فصل في بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم

في إظهار أحكام الشرع

قد بينا أنه كان يعتمد الوحي فيما بينه من أحكام الشرع . والوحي نوعان : ظاهر ، وباطن . فالظاهر منه قسمان : [أحدهما^(٢)] ما يكون على لسان الملك بما يقع في سمعه بعد علمه بالبلغ بأنه قاطعة ، وهو المراد بقوله تعالى : « قل نزله روح القدس من ربك بالحق » وبقوله تعالى : « إنه لقول رسول كريم » الآية ، والآخر ما يتضح له بإشارة الملك من غير بيان بكلام ، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفى رزقها ، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب » والوحي الباطن هو : تأييد القلب على وجه لا يبق فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم ، وذلك بأن يظهر له الحق بنور في قلبه من ربه يتضح له حكم الحادثة به ، وإليه أشار الله تعالى بقوله : « لتحكم بين الناس بما أراك الله » وهذا كله مقروناً بالابتلاء ، ومعنى الابتلاء هو : التأمل بقلبه في حقيقته حتى يظهر له ما هو المقصود ، وكل ذلك خاص لرسول الله تثبت به الحجة القاطعة ، ولا شركة للأمة في ذلك إلا أن يكرم الله به من شاء من أمته لحقه وذلك الكرامة للأولياء . وأما ما يشبه الوحي في رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأى

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

(٢) زيادة من الهندية .

والاجتهاد فإنما يكون من رسول الله بهذا الطريق ، فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون ثواباً لا محالة ، فإنه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ، ومثل هذا من الأمة لا يجعل بمنزلة الوحي ؛ لأن المجتهد يخطئ ويصيب ، فقد علم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم من صفة الكمال ما لا يحيط به إلا الله ، فلا شك أن غيره لا يساويه في أعمال الرأى والاجتهاد في الأحكام . وهذا يبتنى على اختلاف العلماء في أنه عليه السلام هل كان يجتهد في الأحكام ويعمل بالرأى فيما لا نص فيه ؟ فأبى ذلك بعض العلماء وقال : هذا الطريق حظ الأمة ، فأما حظ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو العمل بالوحي من الوجوه التي ذكرنا . وقال بعضهم : قد كان يعمل بطريق الوحي تارة وبالرأى تارة ، وبكل واحد من الطريقتين كان يبين الأحكام . وأصح الأقاويل عندنا أنه عليه السلام فيما كان يبتلى به من الحوادث التي ليس فيها وحى منزل كان ينتظر الوحي إلى أن تمضي مدة الانتظار ، ثم كان يعمل بالرأى والاجتهاد ويبين الحكم به فإذا أقر عليه كان ذلك حجة قاطعة للحكم .

فأما الفريق الأول فاحتجوا بقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » وقال تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى » ولأنه لا خلاف أنه كان لا يجوز لأحد مخالفة رسول الله عليه السلام فيما بينه من أحكام الشرع ، والرأى قد يقع فيه الغلط في حقه وفي حق غيره ، فلو كان يبين الحكم بالرأى لكان يجوز مخالفته في ذلك كما في أمر الحرب ؛ فقد ظهر أنهم خالفوه في ذلك غير مرة واستصوبهم في ذلك ؛ ألا ترى أنه لما أراد النزول يوم بدر دون الماء قال له الخباب بن المنذر رضى الله عنه : إن كان عن وحي فسمعاً وطاعة ، وإن كان عن رأى فأبى أرى الصواب أن نزل على الماء ونتخذ الحياض ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء . ولما أراد يوم الأحزاب أن يعطى المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا قام سمع بن معاذ وسعد بن عباد رضى الله عنهما وقالوا : إن كان هذا عن وحي فسمعاً وطاعة ، وإن كان عن رأى فلا نمطيهم إلا السيف ، قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين فكانوا لا يطمعون

في ثمار المدينة إلا بشرى أو بقرى^(١) فإذا أعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم المدينة لا نعطيهم إلا السيف . وول عليه السلام : « إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم أنتم وذاك » ثم قال للذين جاءوا للصلح : « اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف » ولما قدم المدينة استقبح ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخيل فهاهم عن ذلك فأحشفت وقال : « عهدى بثماركم بخلاف هذا » فقالوا : نهيتنا عن التلقيح وإنما كانت جودة الثمر من ذلك . قال : « أنتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دنسكم » فتبين أن الرأي منه كالرأى من غيره في احتمال الغلط ، وبالاتفاق لا يجوز مخالفته فيما ينص عليه من أحكام الشرع ، فعفرنا أن طريق وقوفه على ذلك ما ليس فيه توهم الغلط أصلاً وذلك الوحي ، ثم الرأي الذي فيه توهم الغلط إنما يجوز المصير إليه عند الضرورة وهذه الضرورة تثبت في حق الأمة لا في حقه ؛ فقد كان الوحي يأتيه في كل وقت ، وما هذا إلا نظير التحرى في أمر القبلة فإنه لا يجوز المصير إليه لمن كان بمكة معائناً للكمبة ، ويجوز المصير إليه لمن كان نائياً عن الكمبة ؛ لأن من كان معائناً فالضرورة المحوجة إلى التحرى لا تتحقق في حقه لوجود الطريق الذي لا يتمكن فيه تهمة الغلط وهو المعينة ، وكذلك حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمل بالرأى في الأحكام ؛ ولأنه عليه السلام كان ينصب أحكام الشرع ابتداء والرأى لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء وإنما هو لتعدي حكم النص إلى نظيره مما لا نص فيه كما في حق الأمة ؛ لأنه لا يجوز لأحد استعمال الرأي في نصب حكم ابتداء ، فعفرنا أنه إنما كان ينصب الحكم ابتداء بطريق الوحي دون الرأي ، وهذا لأن الحق في أحكام الشرع لله تعالى وإنما يثبت حق الله تعالى بما يكون موجباً للعلم قطعاً والرأى لا يوجب ذلك ، وبه فارق أمر الحرب والشورى في المعاملات ؛ لأن ذلك من حقوق العباد ، فالطلب به الدفع عنهم أو الجر إليهم فيما تقوم به مصالحهم ، واستعمال الرأي جائز في مثله لحاجة العباد إلى ذلك ؛ فإنه ليس في وسعهم فوق ذلك ، والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من المعجز أو الحاجة ، فما هو حق الله تعالى لا يثبت ابتداء إلا بما يكون^(٢) موجباً علم اليقين .

(١) أى سوى أن يشتروا ثمار المدينة منا أو أن يأكلوها إذا أضفناهم .

(٢) وفي العثمانية : بما يوجب .

والحجة للقول الثانى قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ورسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بهذا الوصف الذى ذكره عند الأمر بالاعتبار ، فعرفنا أنه داخل فى هذا الخطاب ، قال تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقد دخل فى جملة المستنبطين من تقدم ذكره ، فعرفنا أن الرسول من جملة الذين أخبر الله أنهم يعلمون بالاستنباط ، وقال تعالى : « ففهمناها سليمان » والمراد أنه وقف على الحكم بطريق الرأى لا بطريق الوحي ؛ لأن ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء ، وحيث خص سليمان عليه السلام بالفهم عرفنا أن المراد به بطريق الرأى ، وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا المحراب بالرأى ؛ فإنه قال : « لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه » وهذا بيان بالقياس الظاهر . وقال النبى عليه السلام للخنثمية : « أرايت لو كان على أبيك دين فقصيت أكان يقبل منك ؟ » وهذا بيان بطريق القياس . وقال لعمر رضى الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم : « أرايت لو تغمضت بماء ثم مججته أكان يضررك ؟ » وقال فى حرمة الصدقة على بنى هاشم : « أرايت لو تغمضت بالماء أكنت شاربه ؟ » وهذا بيان بطريق القياس فى حرمة الأوساخ واستعمال المستعمل . وقال : « إن الرجل ليؤجر فى كل شىء حتى فى مباضمة أهله » فقيل له : يقضى أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك ؟ قال : « أرايت لو وضع ذلك فيما لا يحل هل كان يائمه به ؟ » قالوا : نعم . قال : « فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل » وهذا بيان بطريق الرأى والاجتهاد . والدليل عليه أنه كان مأموراً بالمشارة مع أصحابه ، قال تعالى : « وشاورهم فى الأمر » وقد صح أنه كان يشاورهم فى أمر الحرب وغير ذلك حتى روى أنه شاور أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فى مفاداة الأسارى يوم بدر فأشار عليه أبو بكر بأن يفادى بهم ، ومال رأيه إلى ذلك حتى نزل قوله تعالى : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » ومفاداة الأسير بالمال جوازه وفساده من أحكام الشرع ومما هو حق الله تعالى ، وقد شاور فيه أصحابه وعمل فيه بالرأى إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه ، فعرفنا أنه كان يشاورهم فى الأحكام كما فى الحروب ، وقد شاورهم فيما يكون جامعاً لهم فى أوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة ، ثم لما جاء عبد الله بن زيد رضى الله عنه وذكر ما رأى فى المنام من أمر الأذان

فأخذ به وقال : « ألقتها على بلال » ومعلوم أنه أخذ بذلك بطريق الرأى دون طريق الوحي ؛ ألا ترى أنه لما أتى عمر وأخبره أنه رأى مثل ذلك قال الله أكبر هذا أثبت ، ولو كان قد نزل عليه الوحي به لم يكن لهذا الكلام معنى ، ولا شك أن حكم الأذان مما هو [من ^(١)] حق الله ثم قد جوز العمل فيه بالرأى ، فعرفنا أن ذلك جائز ، ولا معنى لقول من يقول إنه إنما كان يستشيرهم فى الأحكام لتطيب نفوسهم ؛ وهذا لأن فيما كان الوحي فيه ظاهراً معلوماً ما كان يستشيرهم ، وفيما كان يستشيرهم الحال لا يخلو إما أن كان يعمل برأيهم أولاً يعمل ، فإن كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوماً لهم فليس فى هذه الاستشارة تطيب النفس ولكنها من نوع الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال ، وإن كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك أن رأيه يكون أقوى من رأيهم ، وإذا جاز له العمل برأيهم فيما لا نص فيه فجواز ذلك برأيه ^(٢) أولى . ويتبين بهذا أنه إنما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه ^(٣) وبحميس الرأى ، على ما كان يقول : « المشورة تلقح العقول » وقال : « من الحزم أن تستشير ذا رأى ثم تطيمه » ثم الاستنباط بالرأى إنما يقتضى على العلم بمعانى النصوص ، ولا شك أن درجته فى ذلك أعلى من درجة غيره ، وقد كان يعلم بالمتشابه الذى لا يقف أحد من الأمة بعده على معناه ، فعرفنا بهذا أن له من هذه الدرجة أعلى النهاية ، وبعد العلم بالطريق الذى يوقف به على الحكم المنع من استعمال ذلك نوع من الحجر ، وتجويز استعمال ذلك نوع إطلاق وإنما يليق بعلو درجته الإطلاق دون الحجر . وكذلك ما يعلم بطريق الوحي فهو محصور متناه ، وما يعلم بالاستنباط من معانى الوحي غير متناه . وقيل أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط ؛ ألا ترى أن من يكون مستنبطاً من الأمة فهو على درجة ممن يكون حافظاً غير مستنبط ، فالقول بما يوجب سد باب ما هو أعلى الدرجات فى العلم عليه شبه المحال ، ولولا طعن التمتعين لكان الأولى بنا الكف عن الاشتغال بإظهار هذا بالحجة ، فقد كان درجته فى العلم مالا

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفى الثمانية : كان أولى

(٣) وفى الثمانية : وتخمين الرأى . وحس الرأى : شدته وقوته .

يحيط به إلا الله ، وتام معنى التعظيم في حق من هو دونه أن لا يشتغل بمثل هذا التقسيم في حقه ، وإنما ذكرنا ذلك لدفع طعن المتعنتين . ثم ما بينه بالرأى إذا أقر عليه كان صواباً لا محالة فيثبت به علم اليقين ، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى ، وهو نظير الإلهام على ما أشرنا إليه في بيان الوحي الباطن ، وأنه حجة قاطعة في حقه وإن كان الإلهام في حق غيره لا يكون بهذه الصفة على ما نبينه في بابه . والدليل على هذه القاعدة ما روى أن خولة رضى الله عنها لما جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منها قال : « ما أراك إلا قد حرمت عليه » فقالت : إني أشتكى إلى الله فأنزله تعالى قوله : « قد سمع الله قول التي تجادلك » الآية ، فمرفنا أنه كان يفتى بالرأى في أحكام الشرع وكان لا يقر على الخطأ ، وهذا لأننا أمرنا باتباعه ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه » وحين بين بالرأى وأقر على ذلك كان اتباع ذلك فرضاً علينا لا محالة ، فمرفنا أن ذلك هو الحق المتيقن به ، ومثل ذلك لا يوجد في حق الأمة ، فالمجتهد قد يخطئ ويقر على ذلك ، فلهذا لم يكن الرأى في حق غيره موجباً علم اليقين ولا صالحاً لتنصيب الحكم به ابتداء ، بل لتعدية حكم النص إلى غير النصوص عليه . والدليل عليه أنه قد ثبت بالنص عمله بالرأى فيما لم يقر عليه ، وربما عوتب على ذلك وربما لم يعاتب . فما عوتب عليه ما وقعت الإشارة إليه في قوله تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وفي قوله تعالى : « عبس وتولى أن جاءه الأعمى » ومما لم يعاتب عليه ما روى أنه لما دخل بيته ووضع السلاح بين فرغ من حرب الأحزاب أتاه جبريل عليه السلام وقال : وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة . وأمره بأن يذهب إلى بنى قريظة . ومن ذلك أنه أمر أبا بكر رضى الله عنه بتبليغ سورة براءة إلى المشركين في العام الذى أمره فيه أن يحج بالناس ، فاتاه جبريل عليه السلام فقال : لا يبلغها إليهم إلا رجل منك . فبعث على بن أبى طالب رضى الله عنه في أثره ليكون هو المبلغ للسورة إليهم ، والقصة في ذلك معروفة ، فهذا يتبين أنه كان يعمل برأيه ، وكان لا يقر إلا على ما هو الصواب ، ولهذا كان لا تجوز مخالفته في ذلك لأنه حين أقر عليه فقد حصل التيقن بكون الصواب فيه ، فلا يسع لأحد أن يخالفه في ذلك . فأما قوله : « وما ينطق عن الهوى » فقد قيل : هذا فيما يتلو عليه من

القرآن ، بدليل أول السورة قوله تعالى : « والنجم إذا هوى » : أى والقرآن إذا أزل . وقيل المراد بالهوى : هوى النفس الأمارة بالسوء ، وأحد لا يجوز على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتباع هوى النفس أو القول به ، ولكن طريق الاستنباط والرأى غير هوى النفس . وهذا أيضاً تأويل قوله تعالى : « قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى » ثم فى قوله : « إن أتبع إلا ما يوحى إلى » ما يوضح جميع ما قلنا ؛ لأن اتباع الوحى إنما يتم فى العمل بما فيه الوحى بعينه ، واستنباط المعنى فيه ^(١) لإثبات الحكم فى نظيره وذلك بالرأى يكون . ثم قد بينا أنه ما كان يقر إلا على الصواب فإذا أقر على ذلك كان ذلك وحياً فى المعنى وهو يشبه الوحى فى الابتداء على ما بينا ، إلا أنا شرطنا فى ذلك أن ينقطع طمعه عن الوحى ، وهو نظير ما يشترط فى حق الأمة للعمل بالرأى المرض على الكتاب والسنة ، فإذا لم يوجد فى ذلك فحينئذ يصر إلى اجتهد الرأى . ونظيره من الأحكام من كان فى السفر ولا ماء معه وهو يرجو وجود الماء فعليه أن يطلب الماء ولا يعجل بالتبسم ، وإن كان لا يرجو وجود الماء فحينئذ يتيمم ولا يشتمل بالطلب ، فحال غير رسول الله ممن يتلى بحادثة كحال من لا يرجو وجود الماء ؛ لأنه لا طمع له فى الوحى فلا يؤخر العمل بالرأى والاجتهاد ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان بأثبه الوحى فى كل ساعة ^(٢) عادة فكان حاله فيما يتلى به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء ؛ فلهذا كان ينتظر ولا يعجل بالعمل بالرأى ، وكان هذا الانتظار فى حقه بمنزلة التأمل فى النص المؤول أو الخفى فى حق غيره ، ومدة الانتظار فى ذلك أن ينقطع طمعه عن نزول الوحى فيه ، بأن كان يخاف الفتور فحينئذ يعمل فيه بالرأى ويبينه للناس ، فإذا أقر على ذلك كانت حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحى .

(١) وفى النسختين : منه .

(٢) وفى المأينة والمندية : وقت .

فصل

قال علماؤنا رحمهم الله : فمل النبي عليه السلام وقوله متى ورد ، موافقاً لما هو في القرآن يحمل صادراً عن القرآن وبياناً لما فيه . وأصحاب الشافعي يقولون : يحمل ذلك بيان حكم مبتدأ حتى يقوم الدليل على خلافه . وعلى هذا قلنا : بيان النبي عليه السلام للتيمم في حق الجنب صادر عما في القرآن ، وبه يتبين أن المراد من قوله تعالى : « أو لأمستم النساء » الجماع دون المس باليد ، وهم يعملون ذلك بيان حكم مبتدأ يحملون قوله « أو لأمستم النساء » على المس باليد ؛ قالوا : لأنه يحتمل أن يكون ذلك صادراً عما في القرآن ، ويحتمل أن يكون شرع الحكم ابتداء وهو في الظاهر غير متصل بالآية فيحمل على أنه بيان حكم مبتدأ باعتبار الظاهر ؛ ولأن في حمله على هذا زيادة فائدة ، وفي حمله على ما قلتم تأكيد ما صار معلوماً بالآية ببيان حمله على ما يفيد فائدة جديدة كان أولى . وحججتنا فيه قوله تعالى : « إن هو إلا وحي يوحى » ففي هذا تنصيص على أن قوله وفعله في حكم الشرع يكون عن وحي ، فإذا كان ذلك ظاهراً معلوماً في الوحي التلو عرفنا أنه صادر عن ذلك ؛ إذ لو لم نجعله صادراً عن ذلك احتجنا إلى إثبات وحي غير متلو فيه وإثبات الوحي من غير الحاجة ومع الشك لا يجوز . وقال تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » : أي ردوه إلى كتاب الله وقال تعالى « وأن احكم بينهم بما أنزل الله » فإذا ظهر منه حكم في حادثة وذلك الحكم موجود فيما أنزل الله عرفنا أنه حكم فيه بما أنزل الله لأنه ما كان يخالف ما أمر به ؛ ولأن الصحابة رضی الله عنهم فهموا ذلك من أفعاله ، فإنهم حملوا قطعه يد السارق على الوجوب وأدائه الصلاة في مواقيتها على الوجوب ، وقد بينا أن مطلق فعله لا يدل على ذلك ، فلولا أنهم علموا أن فعله ذلك صادر عن الآيات الدالة على الوجوب نحو قوله تعالى : « حافظوا على الصلوات » وقوله تعالى : « فاقطعوا أيديهما » لاستفسروه وطلبوا منه بيان صفة فعله ، وحيث لم يشتغلوا بذلك عرفنا أنهم علموا أن فعله ذلك منه صادر عن الآية^(١) ، فأما دعواهم الاحتمال

(١) في المائدة : عن القرآن .

ساقط ، فإن الظاهر أن ذلك منه صادر عن القرآن ؛ لأنه مأمور بإتباع ما في القرآن كغيره . وقال تعالى : « واتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ » فسقط اعتبار الاحتمال مع هذا الظاهر . وقولهم : فيه زيادة فائدة ، ساقط فإن إثبات هذه الزيادة لا يمكن إلا بعد إثبات وحى بالشك ومن غير حاجة إليه ، وقد بينا أن ذلك لا يجوز .

فصل

قال علماؤنا رحمهم الله : فعل النبي عليه السلام متى كان على وجه البيان لما في القرآن وحصل ذلك منه في مكان أو زمان فالبيان يكون وافعاً بفعله وبما هو من صفاته عند الفعل ، فأما المكان والزمان لا يكون شرطاً فيه . وأصحاب الشافعي يقولون : البيان منه بالمداومة على فعل مندوب إليه في مكان أو على فعل واجب في مكان أو زمان يدل على أن ذلك المكان والزمان شرط فيه . وعلى هذا قلنا : إحرام النبي صلى الله عليه وسلم بالحج في أشهر الحج لا يكون بياناً في أن الإحرام تختص صحته بالوجود في أشهر الحج حتى يجوز^(١) الإحرام بالحج قبل أشهر الحج . وكذلك فعله ركعتي الطواف في مقام إبراهيم لا يكون بياناً أن ركعتي الطواف تختص بالأداء في ذلك المكان . وعلى قول الشافعي رحمه الله ينتصب الزمان شرطاً ببيانه والمكان في أحد الوجهين أيضاً ، قال : لأن مداومته على ذلك في مكان بعينه أو زمان بعينه لو لم يحمل على وجه البيان لم يبق له فائدة أخرى ، وقد علمنا أنه ماداوم على ذلك إلا لفائدة ، ثم قاس هذا بمداومته على فعل الصلوات المفروضة في الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة فإن ذلك بيان منه لوجوب مراعاة ذلك الزمان والمكان في أداء الفرائض فكذلك في سائر أفعاله . ولكننا نقول : البيان إنما يحصل بفعله والمكان والزمان ليس من فعله في شيء ، فما كان المكان والزمان إلا بمنزلة فعل غيره ، وغيره وإن ساعده على ذلك الفعل فإن البيان يكون حاصلًا بفعله لا بفعل غيره

(١) وفي الهندية : لا يجوز . وكلاما معتدل .

فكذلك المكان الذى يوجد فيه الفعل أو الزمان الذى يوجد فيه الفعل لا يكون له حظ في حصول البيان به ، بل يحمل البيان حاصلًا بفعله فقط إلا أن يكون هناك أمر محمل في حق الزمان محتاجًا إلى البيان أو في حق المكان ، كما في باب الصلاة فإننا نعلم فرضيتها في بعض الأوقات [المخصوصة ^(١)] واختصاص جواز أدائها ببعض الأماكن بالنص ^(٢) فيكون فعله في الأوقات المخصوصة والأمكنة الطاهرة بيانًا للمجمل في ذلك كله ، فأما فعله في باب الحج بيان لقوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت » وذلك حاصل بالفعل لابلوقت ، لأنه ليس فيه أمر محمل لاختصاص عقد الإحرام بالحج ببعض الأوقات دون البعض ، وما كان ذلك إلا نظير مباشرة الطهارة بالماء في الوقت ، فإن ذلك كان بيانًا منه لأصل الطهارة المأمور بها في الكتاب ، ولم يكن بيانًا في التخصيص في الوقت حتى تجوز الطهارة بالماء قبل دخول الوقت بلا خلاف .

فصل في بيان شرائع من قبلنا

اختلف العلماء في هذا الفصل على أقاويل . فمنهم من قال : ما كان شريعة لنبي فهو باق أبدًا حتى يقوم دليل النسخ فيه وكل من يأتي فعله أن يعمل به على أنه شريعة ذلك النبي عليه السلام مالم يظهر ناسخه . وقال بعضهم : شريعة كل نبي تنتهى بيمت نبي آخر بعده حتى لا يعمل به إلا أن يقوم الدليل على بقاءه وذلك ببيان من النبي المبعوث بعده . وقال بعضهم : شرائع من قبلنا يلزمنا العمل به على أن ذلك شريعة لنبينا عليه السلام فيما لم يظهر دليل النسخ فيه ، ولا يفصلون بين ما يصير معلومًا من شرائع من قبلنا بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان في القرآن أو السنة . وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام مالم يظهر ناسخه ، فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين

(١) زيادة من الهندية .

(٢) النص قوله تعالى « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا » هذا في الزمان . وفي المكان : « أن طهرا بتي » هامش المئانية .

من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب ، فلا يعتبر قتلهم في ذلك لتوهم أن النقول من جملة ما حرفوا ، ولا يعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لجواز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا . والدليل على أن المذهب هذا أن محمداً قد استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهايأة في الشرب بقوله تعالى : « ونبتهم أن الماء قسمة بينهم » وبقوله تعالى : « هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم » وإنما أخبر الله تعالى ذلك عن صالح عليه السلام ومعلوم أنه ما استدل به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام . واستدل أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وبه كان يستدل الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي ، والشافعي في هذا لا يخالفنا ، وقد استدل برجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين بحكم التوراة ، كما نص عليه بقوله « أنا أحق من أحياء سنة أماتوها » على وجوب الرجم على أهل الكتاب وعلى أن ذلك صار شريعة لنبينا . ونحن لا ننكر ذلك أيضاً ولكننا ندعى انتساخ ذلك بطريق زيادة شرط الإحصان لإيجاب الرجم في شريعتنا ، ولئلا هذه الزيادة حكم النسخ عندنا . وبين المتكلمين اختلاف في أن النبي عليه السلام قبل نزول الوحي [عليه^(١)] هل كان متمبداً بشريعة من قبله ؟ فمنهم من أبى ذلك ، ومنهم من توقف فيه ، ومنهم من قال كان متمبداً بذلك ، ولكن موضع بيان هذا الفصل أصول التوحيد ؛ فإننا نذكر ههنا ما يتصل بأصول الفقه .

فأما الفريق الأول قالوا : صفة الإطلاق في الشيء يقتضي التأييد فيه إذا كان محتملاً للتأييد ، فالتوقيف يكون زيادة فيه لا يجوز إثباته إلا بالدليل ، ثم الرسول الذي كان الحكم شريعة له لم يخرج من أن يكون رسولاً برسول آخر بعث بعده ، فكذلك شريعته لا تخرج من أن تكون معمولاً بها وإن بعث بعده رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيه ؛ ألا ترى أن علينا الإقرار بالرسول كلهم ، وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى : « والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » فكذلك ما ثبت شريعة لرسول فما لم يظهر ناسخه فهو بمنزلة ما ليس فيه احتمال النسخ في كونه باقياً معمولاً به ؛ يوضحه أن ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبتت الحقيقة فيه وكونه مرضياً عند الله ، وبمث الرسل لبيان ما هو مرضى عند الله فما علم كونه مرضياً قبل بعث رسول آخر لا يخرج من أن يكون مرضياً ببعث رسول آخر ، وإذا بقي مرضياً كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثانى ، وبهذا تبين الفرق ^(١) أن الأصل هو الموافقة في شرائع الرسل إلا إذا تبين تغيير حكم بدليل النسخ .

فأما الفريق الثانى فقد استدلوا بقوله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » وبقوله : « وجعلناه هدى لبنى إسرائيل » فتخصيص بنى إسرائيل بكون التوراة هدى لهم يكون دليلاً على أنه لا يلزمنا العمل بما فيه إلا أن يقوم دليل يوجب العمل به في شريعتنا ؛ ولأن بعث الرسل لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه ، وإذا لم تحمل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثانى ؛ لأن ذلك مبين عندهم بالطريق الموجب للعلم ، فمن هذا الوجه يتبين أن بعث رسول آخر دليل النسخ لشريعة كانت قبله ؛ ولهذا جعلنا هذا كالنسخ فيما يحتمل النسخ دون ما لا يحتمل النسخ أصلاً كالتوحيد وأصل الدين ؛ ألا ترى أن الرسل عليهم السلام ما اختلفوا في شيء من ذلك أصلاً ولا وصفاً ولا يجوز أن يكون بينهم فيه خلاف ؛ ولهذا انقطع القول ببقاء شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة لعلنا بدليل مقطوع به أنه لا نبي بعده حتى يكون ناسخاً لشريعته ؛ يوضحه أن الأنبياء عليهم السلام قبل نبينا أكثرهم إنما بعثوا إلى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث إلى الناس كافة على ما قال عليه السلام : « أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلى : بعثت إلى الأحمر والأسود ، وقد كان النبي قبلى يبعث إلى قومه » الحديث ، فإذا ثبت أنه قد كان في الرسل من يكون وجوب العمل بشريعته على أهل مكان دون أهل مكان آخر وإن كان ذلك مرضياً عند الله تعالى علمنا أنه يجوز أن يكون وجوب العمل به على أهل زمان دون أهل زمان آخر

(١) وفي النهاية والهندية : يتبين أن الأصل .

وإن كان [ذلك^(١)] مستهياً يبعث نبي آخر وقد كان يجوز اجتماع نبيين في ذلك الوقت في مكانين على أن يدعو كل واحد منهما إلى شريعته ، فعرفنا أنه يجوز مثل ذلك في زمانين وأن المبعوث آخراً يدعو إلى العمل بشريعته وأمر الناس باتباعه ولا يدعو إلى العمل بشريعة من قبله ، فتعين الكلام في نبينا فإنه كان يدعو الناس إلى اتباعه كما قال تعالى : « فاتبعوني يحببكم الله » وإنما يأمر بالعمل بشريعته فلو بقيت شرائع من قبلنا معمولاً بها بعد مبعث لدعا الناس إلى العمل بذلك ، ولكن يجب عليه أن يعلم ذلك أصحابه ليتمكنوا من العمل به ولو فعل ذلك لنقل إلينا نقلاً مستفيضاً والمنقول إلينا منعه إياهم عن ذلك ؛ فإنه روى [أنه عليه الصلاة والسلام^(٢)] لما رأى صحيفة في يد عمر سأله عنها فقال : هي التوراة . فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال : « أمتهوكون^(٣) » كما تهوكت اليهود والنصارى ! والله لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي » وبهذا اللفظ يتبين أن الرسول المتقدم يبعث رسول آخر يكون كالواحد من أمته في لزوم اتباع شريعته لو كان حياً ، وعليه دل كتاب الله كما قال تعالى : « وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به » فأخذ الميثاق عليهم بذلك من أبين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بعث آخراً في وجوب اتباعه ، وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فإنه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم ومن تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل .

والفريق الثالث استدلوا بهذا الكلام أيضاً ولكن بطريق أن ما كان شريعة لمن قبلنا يصير شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم ، ومن تقدم في العمل به يكون متبعاً له وفي حكم العامل بشريعته من هذا الوجه ؛ فإن الله تعالى قال : « ملة أبيكم إبراهيم^(٤) » وقال تعالى « قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم » وقال تعالى « وهو محسن واتباع ملة إبراهيم حنيفاً » وما يكون منتهياً منسوخاً لا يكون متبعاً ، فهذه النصوص يتبين أنه منيع وأنه ملة إبراهيم فلم يبق

(١) زيادة من الهندية والعثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) « أمتهوكون أنتم » يريد أمتهوكون . والهوك الحق ، ورجل أهوك ، والهوك والسقوط :

هوة الردى — هاشم العثمانية .

(٤) لعله يستشهد بقوله تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » .

طريق سوى أن نقول قد صار ذلك شريعة لنبينا عليه السلام ، ويجب على الناس العمل به بطريق أنه شريعة له حتى يقوم دليل نسخه في شريعته ؛ ألا ترى أنه قد اجتمع نبيان في وقت واحد وفي مكان واحد فيمن قلنا على أن كان أحدهما تبعاً للآخر نحو هارون مع موسى ، ولوط مع إبراهيم كما قال تعالى : « فأمن له لوط » فكانت الشريعة لأحدهما والآخر نبي مرسل وهو مأمور باتباعه والعمل بشريعته ، ولا يجوز القول باجتماع نبيين في وقت واحد ومكان واحد على أن يكون لكل واحد منهما شريعة تخالف شريعة الآخر في وقت من الأوقات . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ومعلوم أن الهدى في أصل الدين وأحكام الشرع جميعاً .

فإن قيل : المراد به الأمر بالاقتداء بهم في أصل الدين فإنه مبني على ما تقدم من قوله تعالى : « فلما جن عليه الليل » إلى قوله « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم » إلى قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله » والدليل عليه أنه قد كان في المذكورين من لم يكن نبياً فإنه قال « ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم » ومعلوم أن الأمر بالاقتداء في أحكام الشرع لا يكون في غير الأنبياء وإنما يكون ذلك في أصل الدين ؛ ولأنه قد كان في شرائعهم الناسخ والمنسوخ ، فالأمر بالاقتداء بهم في الأحكام على الإطلاق يكون أمراً بالعمل بشيئين مختلفين متضادين وذلك غير جائز . قلنا : في الآية تنصيص على الاقتداء بهداهم وذلك يعم أصل الدين وأحكام الشرع ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » أنه يدلنا على أن الهدى كل ما يجب الاتقاء فيه وما يكون المهتدى فيه متقياً ، وقال تعالى : « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » والحكم إنما يكون بالشرائع ، ولما سئل مجاهد عن سجدة ص قال : سجدتها داود وهو ممن أمر نبيكم بأن يقتدى به ، وتلا قوله تعالى : « فبهدهم اقتده » فهذا تبين أن هذا أمر مبتدأ غير مبني على ما سبق فعمومه يتناول أصل الدين والشرائع جميعاً . وقوله : فيها ناسخ ومنسوخ ، قلنا : وفي شريعتنا أيضاً ناسخ ومنسوخ ثم لم يمنع ذلك إطلاق القول بوجوب الاقتداء علينا برسول الله صلى الله

عليه وسلم في شريعته . وقوله : قد كان فيهم من ليس بنبي ، لا كذلك
قد ألحق به من البيان ما يعلم به أن المراد الأنبياء وهو قوله تعالى :
« واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم ، أولئك الذين آتيناهم الكتاب »
مع أن الأمر بالاعتداء يعلم أنه لا يتناول إلا من يعلم أنه مرضى الطريقة ،
مقتدى به من نبي أو ولي ، والأولياء على طريقة الأنبياء عليهم السلام
في العمل بشرائعهم ، فبهذا يتبين أن المراد هو الأمر بالاعتداء بالأنبياء
عليهم السلام ، ومعلوم أنه ما أمر بالاعتداء بهم في دعاء الناس إلى شريعتهم
وإنما أمر بذلك على أن يدعو الناس إلى شريعته ، فعرفنا بهذا أن ذلك كله
صار شريعة له ، بمنزلة الملك ينتقل من المورث إلى الوارث فيكون ذلك
الملك بيمينه مضافاً إلى الوارث بعد ما كان مضافاً إلى المورث في حياته ،
وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله تعالى : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا » فأما قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » قد عرفنا
يقيناً أنه ليس المراد به المخالفة في النهاج في الكل بل ذلك مراد في البعض
وهو ما قام الدليل فيه على انتساخه . وقوله : « هدى لبني إسرائيل » لا يدل
على أنه ليس بهدى لغيرهم ، كقوله تعالى : « هدى للمتقين » والقرآن
هدى للناس أجمع ، وأيد هذا دعاء رسول الله عليه الصلاة والسلام بالتوراة
وطلب حكم الرجم منه للعمل به ، وقوله : « أنا أحق من أحياء سنة أماتوها »
فإن إحياء سنة أميتت إنما يكون بالعمل بها ، فعرفنا أن التوراة هدى لبني
إسرائيل ولغيرهم ، وأيد جميع ما ذكرنا قوله تعالى : « مصداقاً لما بين
يديه من الكتاب ومهيئنا عليه » ولا معنى لذلك سوى أن ما فيه يصير
شريعة لنبينا بما أزل عليه من الكتاب إلا ما ثبت نسخه ، وهذا هو
القول الصحيح عندنا ، إلا أنه قد ظهر من أهل الكتاب الحسد وإظهار
العداوة مع المسلمين فلا يعتمد قولهم فيما يزعمون أنه من شريعتهم وأن ذلك
قد انتقل إليهم بالتواتر ، ولا تقبل مشهادتهم في ذلك لثبوت كفرهم وضلالهم
فلم يبق لثبوت ذلك طريق سوى زول القرآن به أو بيان الرسول له ،
فا وجد فيه هذا الطريق فعلمنا فيه الاتباع والعمل به حتى يقوم دليل

النسخ ، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » . « فأولئك هم الظالمون » ومعلوم أنهم ما كانوا يمتنعون من العمل بأحكام التوراة وإنما كانوا يمتنعون من العمل به على طريق أنه شريعة رسولنا فإنهم كانوا لا يقرون برسالته وقد سماهم الله كافرين ظالمين ممتنعين من الحكم بما أنزل الله . وكذلك قال تعالى : « وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » وإنما سماهم فاسقين لتركهم العمل بما في الإنجيل على أنه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذا يبين أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا عليه السلام وأنه يجب اتباعه والعمل به على أنه شريعة نبينا . وفي قوله تعالى : « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » تنصيص على أنه معمول به . وقال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » إلى قوله : « أن أقيموا الدين » والدين اسم لكل ما يدين الله به فتدخل الأحكام في ذلك ، ويظهر أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا فيجب اتباعه والعمل به إلا ما قام دليل النسخ فيه .

فصل في تقليد الصحابي إذا قال قولاً ولا يعرف له مخالف

حكى أبو عمرو بن دانيك^(١) الطبري عن أبي سعيد البردعي رحمه الله أنه كان يقول : قول الواحد من الصحابة مقدم على القياس يترك القياس بقوله ، وعلى هذا أدركنا مشايخنا . وذكر أبو بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله : أنه كان يقول : أرى أبا يوسف يقول في بعض مسائله : القياس كذا إلا أني تركته للأثر ، وذلك الأثر قول واحد من الصحابة . فهذه دلالة بينة من مذهبه على تقديم قول الصحابي على القياس . قال^(٢) : وأما أنا فلا يمجبني هذا المذهب . وهذا الذي ذكره الكرخي عن أبي يوسف موجود في كثير من المسائل عن أصحابنا ، فقد قالوا في المضمنة والاستنشق : إنهما سنتان في القياس في الجنابة والوضوء جميعاً تركنا

(١) هو أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الطبري أبو عمرو . قال في الجواهر : ابن دانيك ، بلا يا .
والذي يظهر لي أن الصواب دانيك بالياء ، والله أعلم .
(٢) يعني أبا الحسن الكرخي — هامش العثمانية .

القياس لقول ابن عباس وقالوا في الدم إذا ظهر على رأس الجرح ولم يسلم فهو ناقض للطهارة في القياس تركناه لقول ابن عباس ، وقالوا في الإغماء : إذا كان يوماً وليلة أو أقل فإنه يمنع قضاء الصلوات في القياس تركناه لفعل عمار بن ياسر رضي الله عنهما ، وقالوا في إقرار المريض لوارثه إنه جائز في القياس تركناه لقول ابن عمر رضي الله عنهما . وقال : أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن اشترى شيئاً على أنه [إن^(١)] لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا بيع بينهما فالعقد فاسد في القياس تركناه لأثر روى عن ابن عمر . وقال أبو حنيفة : إعلام قدر رأس المال فيما يتعلق العقد على قدره شرط لجواز السلم بلغنا نحو ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما ، وخالفه أبو يوسف ومحمد بالرأى . وقال أبو يوسف ومحمد : إذا ضاع العين في يد الأجير المشترك بما يمكن التجرز عنه فهو ضامن لأثر روى فيه عن علي رضي الله عنه . وقال أبو حنيفة : لا ضمان عليه ، فأخذ بالرأى مع الرواية بخلافه عن علي . وقال محمد : لا تطلق الحامل أكثر من واحدة للسنة بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر رضي الله عنهما . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف بالرأى : إنها تطلق ثلاثاً للسنة . ففرغنا أن عمل علمائنا بهذا في مسائلهم مختلف . وللشافعي في المسألة قولان كان يقول في القديم : يقدم قول الصحابي على القياس ، وهو قول مالك ، وفي الجديد كان يقول : يقدم القياس في العمل به على قول الواحد والاثنين من الصحابة ، كما ذهب إليه الكرخي . وبمض أهل الحديث يخصون بترك القياس في مقابلة قولهم الخلفاء الراشدين ، ويستدلون بقوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وبقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر وعمر » فظاهر الحديثين يقتضي وجوب اتباعهما وإن خالفهما غيرهما من الصحابة ، ولكن يترك هذا الظاهر عند ظهور الخلاف بقيام الدليل ، فبقو حال ظهور قولهما من غير مخالف لهما على ما يقتضيه الظاهر . وأما الكرخي فقد احتج بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » والاعتبار هو العمل بالقياس والرأى فيما لا نص فيه ، وقال تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » يعني إلى الكتاب والسنة ، وقد دل عليه

حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله . قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله . قال : « فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي . فقال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسوله » فهذا دليل على أنه ليس بعد الكتاب والسنة شيء يعمل به سوى الرأي . قال : ولا حجة لسكم في قوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » لأن المراد الاقتداء بهم في الجرى على طريقهم في طلب الصواب في الأحكام لا في تقليدهم وقد كانت طريقهم العمل بالرأي والاجتهاد ؛ ألا ترى أنه شبههم بالنجوم وإنما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لأن نفس النجم يوجب ذلك ، وهو تأويل قوله : « اقتدوا بالذين من بعدي » . و« عليكم بسنة الخلفاء من بعدي » فإنه إنما يعني سلوك طريقهم في اعتبار الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه ، وهذا هو المعنى ، فقد ظهر من الصحابة الفتوى بالرأي ظهوراً لا يمكن إنكاره ، والرأي قد يخطئ فمكان فتوى الواحد منهم محتملاً متردداً بين الصواب والخطأ ، ولا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول التابعي ، وكما لا يترك أحد المجتهدين في عصر رأيه بقول مجتهد آخر . والدليل على أن الخطأ محتمل في فتوهم ما روى أن عمر سئل عن مسألة فأجاب فقال رجل : هذا هو الصواب . فقال : والله ما يدري عمر أن هذا هو الصواب أو الخطأ ولكني لم آل عن الحق . وقال ابن مسعود رضي الله عنه فيما أجاب به في المفوضة : وإن كان خطأ فني ومن الشيطان . فعرفنا أنه قد كان جهة الخطأ محتملاً في فتوهم ، ولا يقال هذا في إجماعهم موجود إذا صدر عن رأي ثم كان حجة ؛ لأن الرأي إذا تأيد بالإجماع تضمن جهة الصواب فيه بالنص ، قال عليه السلام : « إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر يجعل حجة بهذا الطريق وإن لم يكن قول الواحد منهم مقدماً على الرأي في العمل به ؛ ولأنه لم يظهر منهم دعاء الناس إلى أقاويلهم ، ولو كان قول الواحد منهم مقدماً على الرأي لدعا الناس إلى قوله كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إلى العمل بقوله ، وكما كانت الصحابة تدعو الناس إلى العمل بالكتاب والسنة وإلى العمل

بإجماعهم فيما أجمعوا عليه ؛ إذ الدعاء إلى الحجة واجب ؛ ولأن قول الواحد منهم لو كان حجة لم يجوز لغيره مخالفته بالرأى كالكتاب والصفة ، وقد رأينا أن بعضهم يخالف بمضاً برأيه فكان ذلك شبه الاتفاق منهم على أن قول الواحد منهم لا يكون مقدماً على الرأى . ولا يدخل على هذا إجماعهم ، فإن مع بقاء الواحد منهم مخالفاً لا ينمقد الإجماع ، وبعد ما ثبت الإجماع باتفاقهم لو بدا لأحدهم تخالف لم يمتد بخلافه أيضاً على ما بينا أن انقراض العصر ليس بشرط لثبوت حكم الإجماع ، وأن مخالفة الإجماع بعد انعقاده كخالفه النص .

وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البردعي وهو الأصح أن فتوى الصحابي فيه احتمال الرواية عن ينزل عليه الوحي ، فقد ظهر من عادتهم أن من كان عنده نص فربما روى وربما أفنى على موافقة النص مطلقاً من غير الرواية ، ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي فهو مقدم على محض الرأى ، فمن هذا الوجه تقديم قول الصحابي على الرأى بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس ، ولئن كان قوله صادراً عن الرأى فرأيهم أقوى من رأى غيرهم ؛ لأنهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام ، فهذه المعاني يترجح رأيهم على رأى من لم يشاهد شيئاً من ذلك ، وعند تعارض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وحب الأخذ بذلك ، فكذلك إذا وقع التعارض بين رأى الواحد منا ورأى الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة رأيه ، وهكذا نقول في المجتهدين في زماننا ؛ فإن على أصل أبي حنيفة إذا كان عند مجتهد أن من يخالفه في الرأى أعلم بطريق الاجتهاد ، وأنه مقدم عليه في العلم فإنه يدع رأيه لرأى من عرف زيادة قوة في اجتهاده ، كما أن العامي يدع رأيه لرأى المفتي المجتهد لعله بأنه متقدم عليه فيما يفصل به بين الناسخ والمنسوخ والحكم والتشابه ، وعلى قول أبي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأى من هو مقدم عليه في الاجتهاد من أهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ، ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة ، فالتفاوت بينهما في الحال لا يخفى

وفى طريق العلم كذلك فهم قد شاهدوا أحوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه ، وإنما انتقل إلينا ذلك بنحبرهم وليس الخبر كالماينة .

فإن قيل : أليس أن تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدماً على تأويل غيره ولم يمتبر فيه هذه الأحوال فكذلك فى الفتوى بالرأى ؟ قلنا : لأن التأويل يكون بالتأمل فى وجوه اللغة ومعانى الكلام ، ولا مزية لهم فى ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معانى اللسان مثل ذلك . فأما الاجتهاد فى الأحكام إنما يكون بالتأمل فى النصوص التى هى أصل فى أحكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الأحوال ولأجله تظهر لهم الزية بمشاهدة أحوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ، ولا يقال هذه أمور باطنة وإنما أمرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر ؛ لأن بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن فى موضع يتمذر اعتبارهما جميعاً ، فأما عند القابلة لا إشكال أن اعتبار الظاهر والباطن جميعاً يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر [وفى الأخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفى العمل بالرأى اعتبار الظاهر ^(١)] فقط هذا مع ما لهم من الفضيلة ^(٢) بصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتفقه فى الدين سماعاً منه ، وشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم بالخيرية بعده وتقديمهم فى ذلك على من بعدهم بقوله : « خير الناس قرنى » الحديث ، وقال : « لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه » فمرفنا أنهم يوفقون لإصابة الرأى مالا يوفى غيرهم لثله فيكون رأيهم أبعد عن احتمال الخطأ من رأى من بعدهم ، ولا حجة فى قوله تعالى : « فاعتبروا » لأن تقديم قولهم بهذا الطريق نوع من الاعتبار فالاعتبار يكون بترجيح أحد الدليلين بزيادة قوة فيه ، وكذلك قوله تعالى : « فردوه إلى الله والرسول » لأن فى تقديم فتوى الصحابي رد الحكم إلى أمر الرسول عليه السلام ؛ لأن الرسول عليه السلام قد دعا الناس إلى الاقتداء بأصحابه بقوله « بأبيهم اقتديتم اهتديتم » وإنما كان لا يدعو الواحد منهم غيره إلى قوله لأن ذلك الغير إن أظهر قولاً بخلاف قوله فمئد تعارض القولين منهما تتحقق المساواة بينهما وليس أحدهما بأن يدعو صاحبه إلى قوله بأولى من الآخر ، وإن لم يظهر منه قول بخلاف ذلك فهو لا يدرى

(١) ما بين المبرين زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وفى العثمانية والهندية : الفضل .

اعلمه إذا دعاه إلى قوله أظهر خلافه فلا يكون قوله حجة عليه ، فأما بعد ما ظهر القول عن واحد منهم وانقضى عصرهم قبل أن يظهر قول بخلافه من غيره فقد انقطع احتمال ما ثبت به المساواة من الوجه الذي قررنا فيكون قوله حجة ، وإنما ساع لمضهم مخالفة البمض لوجود المساواة بينهم فيما يتقوى به الرأى ، وهو مشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه .

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه ، وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأى ؛ فإننا أخذنا بقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر بمشرة دراهم ، وأخذنا بقول أنس في تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بمشرة أيام ، وبقول عثمان بن أبي العاص في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوماً ، وبقول عائشة رضي الله عنها في أن الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين ؛ وهذا لأن أحداً لا يظن بهم المجازفة في القول ، ولا يجوز أن يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب ؛ فإن طريق الدين^(١) من المصوص إنما انتقل إلينا بروايتهم ، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم ، وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأى أو السماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأى في هذا الباب ، فتمتين السماع وصار فتواه مطلقاً كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا شك أنه لو ذكر سماعه من رسول الله لكان ذلك حجة لإثبات الحكم به فكذلك إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع ؛ ولهذا قلنا : إن قول الواحد منهم فيما لا يوافق القياس يكون حجة في العمل به كالنص بترك القياس به ، حتى إن في شراء ما بأقل مما باع قبل نقد الثمن أخذنا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم رضي الله عنه وتركنا القياس ؛ لأن القياس لما كان مخالفاً لقولها تعين جهة السماع في فتواها ، وكذلك أخذنا بقول ابن عباس رضي الله عنهما في النذر بذبح الولد إنه يوجب ذبح شاة لأنه قول يخالف القياس فتمتين فيه جهة السماع ، وأخذنا بقول ابن

(١) كن في الأصلين : طريق ارأى . والهندية : طريق الدين ، وهو الأرجح .

مسمود رضى الله عنه فى تقدير الجملة لراد الآبق من مسيرة سـفر بأربعين درهماً ، لأنه قول بخلاف^(١) القياس وهو إطلاق الفتوى منه فيما لا يعرف بالقياس فتعين جهة السماع .

فإن قيل : هذا المعنى يوجد فى قول التامى ؛ فإنه لا يظن المجازفة فى القول بالمجتهد فى كل عصر ، ولا يجوز حمل كلامه على الكذب قصداً ، ومع ذلك لا تتعين جهة السماع لفتواه عند الإطلاق حتى لا يكون حجة فيما لا يستدرك بالقياس كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس . قلنا : قد بينا أن قول الصحابى يكون أبعد عن احتمال الغلط وقلة التأمل فيه من قول غيره ، ثم احتمال اتصال قولهم بالسماع يكون بغير واسطة ، فقد صحبوا من كان ينزل عليه الوحي وسمعوا منه ، واحتمال اتصال قول من بعدهم بالسماع يكون بواسطة النقل وتلك الواسطة لا يمكن إثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت اتصال قوله بالسماع بوجه من الوجوه ، فمن هذا الوجه يقع الفرق بين قول الصحابى وبين قول من هو دونه فيما لا مدخل للقياس فيه .

فإن قيل : قد قلتم فى المقادير بالرأى من غير أثر فيه ؛ فإن أبا حنيفة قدر مدة البلوغ بالسن بثمانى عشرة سنة أو سبع عشرة سنة بالرأى ، وقدر مدة وجوب دفع المال إلى السفية الذى لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى ، وقدر أبو يوسف ومحمد مدة تمكن الرجل من نقي الولد بأربعين يوماً بالرأى ، وقدر أصحابنا جميعاً ما يطهر به البئر من النرج عند وقوع الفأرة فيه بعشرين دلواً ، فهذا يتبين فساد قول من يقول إنه لا مدخل للرأى فى معرفة المقادير ، وأنه تتعين جهة السماع فى ذلك إذا قاله صحابى . قلنا : إنما أردنا بما قلنا المقادير التى تثبت لحق الله ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير ؛ فإن المقادير فى الحدود والعبادات نحو أعداد الركعات فى الصلوات مما لا يشكل على أحد أنه لا مدخل

(١) وفى العنانية : يخالف وفى الهندية : يخالفه .

للرأى فى معرفة ذلك فكذلك ما يكون بتلك الصفة مما أشرنا إليه فأما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج إليه ، فإننا نعلم أن ابن عشر سنين لا يكون بالغاً وأن ابن عشرين سنة يكون بالغاً ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى فى إزالة التردد ، وهو نظير معرفة القيمة فى المنصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير فى النفقة فإن للرأى مدخلا فى معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا ، وكذلك حكم دفع المال إلى السفينة فإن الله تعالى قال : « فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم » وقال : « ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » . فوقمت الحاجة إلى معرفة الكبير على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأى ، فقدّر أبو حنيفة ذلك بخمسة وعشرين سنة لأنه يتوهم أن يصير جداً فى هذه المدة ، ومن صار فرعه أصلاً فقد تناهى فى الأصلية فيتيقن له بصفة الكبير ويعلم إيناس الرشد منه باعتبار أنه بلغ أشده ؛ فإنه قيل فى تفسير الأشد المذكور فى سورة يوسف عليه السلام إنه هذه المدة ، وكذلك ما قال أبو يوسف ومحمد فإنه يتمكن من النفي بعد الولادة بساعة أو ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة أو أكثر ، فإنما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأى^(١) فيه بالبناء على أكثر مدة النفاس . فأما حكم طهارة البئر بالنزع فإنما عرفناه بآثار الصحابة ، فإن فتوى على وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهما فى ذلك معروفة ، مع أن ذلك من باب الفرق بين القليل من النزع والكثير ، وقد بينا أن للرأى مدخلا فى معرفة هذا كله فى قول ظهر عن صحابى ولم يشتهر ذلك فى أقرانه ، فإنه بعدما اشتهر إذا لم يظهر التكثير عن أحد منهم كان ذلك بمنزلة الإجماع وقد بينا الكلام فيه ، وما اختلف فيه الصحابة فقد بينا أن الحق لا يبدؤ أقاويلهم حتى لا يتمكن أحد من أن يقول بالرأى قولاً خارجاً عن أقاويلهم ، وكذلك لا يشتغل بطلب التاريخ بين أقاويلهم ليكمل التأخر ناسخاً للتقدم كما يفعل فى الآيتين والخبرين ؛ لأنه لما ظهر الخلاف بينهم ولم تجز^(٢) الحاجة بهما من صاحب الوحي فقد انقطع احتمال التوقيف فيه وبقي مجرد القول بالرأى والرأى

(١) وفى الهندية : فاعتبار الرأى .

(٢) وفى الثمانية : ولم تجز .

لا يكون ناسخاً للرأى ولهذا لم يجوز نسخ^(١) أحد القياسين بالآخر ، ولكن طريق العمل طالب الترجيح بزيادة قوة لأحد الأقاويل ، فإن ظهر ذلك وجب العمل بالراجح ، وإن لم يظهر يتخير المبتلى بالحادثة في الأخذ بقول أيهما شاء بمد أن يقع في أكثر رأيه أنه هو الصواب ، وبعد ما عمل بأحد القولين لا يكون له أن يعمل بالقول الآخر إلا بدليل وقد بينا [لك^(٢)] هذا في باب المعارضة . هذا الذى بينا هو النهاية في الأخذ بالسنة حقيقتها وشبهتها ثم العمل بالرأى بعده ، وبذلك يتم الفقه على ما أشار إليه محمد بن الحسن في أدب القاضى فقال : لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأى ، ولا يستقيم العمل بالرأى إلا بالحديث . وأصحابنا هم المتمسكون بالسنة والرأى في الحقيقة ؛ فقد ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن يدعى أنه صاحب الحديث ؛ لأنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها ، وجوزوا العمل بالمراسيل ، وقدموا خبر المجهول على القياس ، وقدموا قول الصحابي على القياس ؛ لأن فيه شبهة السماع من الوجه الذى قررنا ، ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى الذى ظهر أثره^(٣) بقوته . فأما الشافعى رحمه الله حين لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيراً من السنن ، وحين لم يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة أيضاً ، وحين لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد جوز الإعراض عما فيه شبهة السماع ، ثم جوز العمل بقياس الشبه وهو مما لا يجوز أن يضاف إليه الوجوب بحال فما حاله إلا كحال من لم يجوز العمل بالقياس أصلاً^(٤) ، ثم يعمل باستصحاب الحال فعمله ماصار إليه من الاحتياط على العمل بلا دليل وترك العمل بالدليل . وتبين أن أصحابنا هم القدوة في أحكام الشرع أصولها وفروعها ، وأن بفتواهم انضج الطريق للناس إلا أنه بحر عميق لا يسلكه كل سابع ، ولا يستجمع شرائطه كل طالب ، والله الموفق .

(١) القياس يكون معنى في المورد وذلك لا يحتمل التقدم والتأخر فلا يحتمل النسخ . هامش الثمانية

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) وفي الثمانية والهندية : ظهر قوته بالأثر .

(٤) وهو داود الأسبهاني - هامش الثمانية

فصل في خلاف التابعي هل يعتد به مع إجماع الصحابة

لا خلاف أن قول التابعي لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله ، فقد رويناه عن أبي حنيفة أنه كان يقول : ما جاءنا عن التابعين زاحماً . ولا خلاف أن من لم يدرك عصر الصحابة من التابعين أنه لا يعتد بخلافه في إجماعهم ، فأما من أدرك عصر الصحابة من التابعين كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي رضي الله عنهم فإنه يمتد بقوله في إجماعهم عندما حتى لا يتم إجماعهم مع خلافه ، وعلى قول الشافعي لا يعتد بقوله مع إجماعهم . وعلى هذا قال أبو حنيفة لا يثبت إجماع الصحابة في الإجماع ؛ لأن إبراهيم النخعي كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت إجماعهم دون قوله . وجه قول الشافعي أن إجماع الصحابة حجة بطريق الكرامة لهم ولا مشاركة للتابعي معهم في السبب الذي استحقوا به زيادة الكرامة ، وذلك صحة رسول الله عليه السلام ، ومشاهدة أحوال الوحي ؛ ولهذا لم نجعل التابعي الذي أدرك عصرهم بمنزلتهم في الاحتجاج بقوله ، فكذلك لا يقدح قوله في إجماعهم كما لا يقدح قول من لم يدرك عصر الصحابة في إجماعهم ؛ ولأن صاحب الشرع أمرنا بالاعتداء بهم ، وندب إلى ذلك بقوله عليه السلام : « أيهم اقتديتم اهتديتم » وهذا لا يوجد في حق التابعي وإن أدرك عصرهم فلا يكون مزاحماً لهم ، وإنما ينعدم انعقاد الإجماع بالمزاحم .

وحجتنا في ذلك أنه لما أدرك عصرهم وسوغوا له اجتهد الرأي والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم قد صار هو كواحد منهم فيما يبتنى على اجتهد الرأي ، ثم الإجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم ، فكذلك لا ينعقد مع خلاف التابعي الذي أدرك عصرهم ؛ لأنه من علماء ذلك العصر ؛ فشرط انعقاد الإجماع أن لا يكون أحد من أهل العصر مخالفاً لهم . وبيان هذا أن عمر وعلياً رضي الله عنهما قلداً شريحاً القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهم في الرأي وإنما قلداه القضاء ليحكم برأيه .

فإن قيل : لا كذلك ، بل قلداه القضاء ليحكم بقولهما أو بقول بعض الصحابة

سواها . قلنا : قد روى أن عمر كتب إلى شريح : اقض بما في كتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد برأيك .

فإن قيل : معنى قوله : « فاجتهد برأيك »^(١) في آرائنا وأقوالنا . قلنا : هذه زيادة على النص وهي تنزل منزلة النسخ^(٢) فلا يكون تأويلاً ، وقد صح أن علياً رضي الله عنه تحاكم إلى شريح وقضى عليه بخلاف رأيه في شهادة الولد لوالده ثم قلده القضاء في خلافته ، وابن عباس رضي الله عنهما رجع إلى قول مسروق في النذر بذبح الولد فأوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من الإبل ، وعمر رضي الله عنه أمر كعب بن سور^(٣) أن يحكم برأيه بين الزوجين فجعل لها ليلة من أربع ليال وكان ذلك خلاف رأى عمر . قال أبو سلمة بن عبد الرحمن : تذاكرنا مع ابن عباس وأبي هريرة عدة مرات عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس : تعمد بأبعد الأجلين ، وقلت : تعمد بوضع الحمل ، فقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخي وعن مسروق أن ابن عباس رضي الله عنهما صنع طعاماً لأصحاب عبد الله بن مسعود فجزت المسائل ، وكان ابن عباس يخطئ في بعض فتاويه فما منعه من أن يردوا عليه إلا كونهم على طعامه . وسئل ابن عمر عن مسألة فقال : سلوا عنها سميد بن جبير فهو أعلم بها مني . وكان أنس بن مالك إذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا^(٤) الحسن . فظهر أنهم سوغوا اجتهد الرأي لمن أدرك عصرهم ولا معتبر بالصحبة في هذا الباب ؛ ألا ترى أن إجماع أهل كل عصر حجة وإن انعدمت الصحبة لهم ، وأنه قد كان في الصحابة الأعراب الذين لم يكونوا من أهل الاجتهاد في الأحكام فكان لا يعتبر قولهم في الإجماع مع وجود الصحبة ، فعرفنا أن هذا الحكم إنما يبتنى على كونه من علماء العصر ، ومن يجتهد في الأحكام ويعتمد بقوله . ثم الصحابة فيما بينهم كانوا متفاضلين في الدرجة ؛

(١) وفي العثمانية والمندبية : فاجتهد رأيك .

(٢) كان في الأصل : وهو يتنزل منزلة النص .

(٣) هو كعب بن سور بن بكر الأزدي قاضي البصرة ، قيل أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وقتل يوم الجمل — تجريد .

(٤) الحسن كان من أمة لأم سلمة ، وإنما سمي مولى لهذا — هامش العثمانية .

فإن درجة الخلفاء الراشدين فوق درجة غيرهم في الفضيلة ولم يدل ذلك على أن الإجماع الذي هو حجة ثبت بدون قولهم ، وكما أمر رسول الله بالاعتداء بالصحابة فقد أمر بالاعتداء بالخلفاء الراشدين لسائر الصحابة بقوله عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي » وأمر بالاعتداء بأبي بكر وعمر بقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » ثم هذا لا يدل على أن إجماعهم يكون حجة قاطعة مع خلاف سائر الصحابة .

فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث

فذهب علمائنا أن الاتفاق متى حصل في شيء على حكم ثم حدث فيه معنى اختلفوا لأجله في حكمه فالإجماع المتقدم لا يكون حجة فيه . وقال بعض العلماء ذلك الإجماع حجة فيه يجب التمسك به حتى يوجد إجماع آخر بخلافه . وبيان هذا في الماء الذي وقع فيه نجاسة ولم يتغير أحد أوصافه ؛ فإن الإجماع الذي كان على طهارته قبل وقوع النجاسة فيه لا يكون حجة لإثبات صفة الطهارة فيه بعد وقوع النجاسة فيه ، وعند بعضهم يكون حجة . وكذلك المتيمم إذا أبصر الماء في خلال الصلاة فالإجماع المنعقد على صحة شروعه في الصلاة قبل أن يبصر الماء لا يكون حجة لبقاء صلاته بعد ما أبصر الماء ، وعند بعضهم يكون حجة . وكذلك بيع أم الولد فالإجماع المنعقد على جواز بيعها قبل الاستيلاد لا يكون حجة لجواز بيعها بعد الاستيلاد عندنا ، وعند بعضهم يكون حجة . ويقولون : قد انعقد الإجماع على حكم في هذا المين فنحن على ما كنا عليه من الإجماع حتى ينعقد إجماع آخر له ؛ لأن الشيء لا يرفعه ما هو دونه ولا شك أن الخلاف دون الإجماع ؛ يوضحه أن التمسك باليقين وترك المشكوك فيه أصل في الشرع ؛ فإن النبي عليه السلام أمر الشاك في الحدث بأن لا ينصرف من صلاته حتى يستيقن بالحدث ؛ لأنه على يقين من الطهارة وهو في شك من الحدث . وكذلك أمر الشاك في الصلاة بأن يأخذ بالأقل لكونه متيقناً به . وكذلك في الأحكام نقول اليقين لا يزال بالشك حتى إذا شك في طلاق امرأته لم يقع الطلاق عليها . وكذلك الإقرار بالمسأل لا يثبت مع الشك ؛ لأن براءة الذمة يقين باعتبار الأصل

فلا يزول التيقن^(١) بالشك ؛ وهذا لأن اليقين كان معلوما في نفسه ومع الشك لا يثبت للعلم فلا يجوز ترك العمل بالعلم لأجل ما ليس بعلم .

وأصحابنا قالوا : هذا مذهب باطل ؛ فإن الإجماع كان ثابتاً في عين على حكم لا لأنه عين وإنما كان ذلك لمعنى وقد حدث معنى آخر خلاف ذلك ومع هذا المعنى الحادث لم يكن الإجماع قط فكيف يستقيم استصحابه ؟ وبه نبطل نحن على ما كنا عليه ؛ فإننا لم نكن على الإجماع مع هذا المعنى قط . ثم لا يخلو : إما أن تكون الحجة نفس الإجماع ، أو الدليل الذى نشأ منه الإجماع قبل حدوث هذا المعنى فيه ؛ فإن كان نفس الإجماع فبعد الخلاف الإجماع ، وفي الموضع الذى لا إجماع لا يتحقق الاحتجاج بنفس الإجماع وإن كان الدليل الذى نشأ منه الإجماع ، فما لم يثبت بقاء ذلك الدليل بعد اعتراض المعنى الحادث لا يتحقق الاستدلال بالإجماع . ثم يحتاج عليهم بعين ما احتجوا به فنقول : قد تيقنا بالحديث المانع من جواز أداء الصلاة في أعضاء المحدث قبل استعمال هذا الماء الذى وقعت فيه النجاسة فنحن على ما كنا عليه من اليقين ، والإجماع لا يترك بالخلاف عند استعمال هذا الماء ، واتفقنا على أن أداء الصلاة واجب على من أدرك الوقت فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بأداء يكون منه بالتيمم بعد ما أبصر الماء ؛ لأن سقوط الفرض بهذا الأداء مشكوك فيه ، واتفقنا على أن الأمة بعد ما حبلت من مولاهما قد امتنع بيعها ، فنحن على ذلك الاتفاق لا نتركه بالخلاف في جواز بيعها بعد ما انفصل الولد عنها ، وكل كلام يمكن أن يحتاج به على الخصم بعينه في إثبات ما رام إبطاله به فهو باطل في نفسه ، وهو نظير احتجاجنا على من يقول لا دليل على النافي في أحكام الشرع وإنما الدليل على المثبت كما في الدعاوى ؛ فإن البينة تكون على المثبت دون النافي ؛ فنقول : من قال لا حكم فهو يثبت صحة اعتقاد نفي الحكم ، وهذا منه إثبات حكم شرعى ، وخصمه ينفي صحة هذا الاعتقاد فينبغى أن تكون الحجة عليه للإثبات لا على خصمه فإنه ينفي ، وسنقرر هذا الكلام في موضعه ؛ ثم نستدل بقوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار » وفي هذا تنصيص على ترك العمل بما كان متيقناً به عند حدوث معنى

آخر وإن لم يكن ذلك المعنى متيقناً به ؛ فإن كفرها قبل الهجرة كان متيقناً به وزوال ذلك بعد الهجرة إنما نمرقه بغالب الرأى لا باليقين ، وليس هذا نظير ما استشهدوا به ؛ لأن هناك عند الشك في الطلاق لا نجد دليلاً نعتمه في حكم الطلاق سوى ما تقدم ، وكذلك عند الشك في وجوب المال لا نجد دليلاً نعتمه سوى ما تقدم ، وكذلك عند الشك في الحدث وعند الشك في أداء بعض الصلاة حتى إذا وجدنا فيه دليلاً وهو التحرى نقول بأنه يجب العمل بذلك الدليل ، وهنا قد وجدنا دليلاً نستدل به على الحكم بعد حدوث المعنى الحادث في العين فيجب العمل بذلك الدليل ، ولا يجوز المصير إلى استصحاب ما كان قبل حدوث هذا المعنى ؛ فاليقين إنما كان قبل وجود الدليل المغير ومثله لا يكون يقيناً بعد وجود الدليل المغير ، وعلى هذا الأصل استصحاب العموم بعد حدوث الدليل المغير للحكم ؛ فإنه لا يجوز لأحد أن يستدل على إباحة قتل المستأمن بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » لأن حكم هذا العام كان ثابتاً قبل وجود الدليل المغير فلا يجوز الاستدلال به بعد ذلك في موضع فيه خلاف ، وهو أن المستأمن إذا جعل نفسه طليعة للمشركين يخبرهم بعورات المسلمين فإنه لا يباح قتله استدلالاً بقوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » عندنا ، وعند بعضهم يجوز قتله باعتبار هذه الحجة ، والكلام في هذا مثل الكلام في الفصل الأول ، والله أعلم .

باب القياس

قال رضى الله عنه : مذهب الصحابة ومن بعدهم من التابعين والصالحين والمأذنين من أئمة الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأى على الأصول التي تثبت أحكامها بالنص لتعمدية حكم النص إلى الفروع جائز مستقيم يدان الله به ، وهو مدرك من مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء ، وعلى قول أصحاب الظواهر هو غير صالح لتعمدية حكم النص به إلى ما لا نص فيه والعمل باطل أصلاً في أحكام الشرع . وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام ، وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم بتهوره إلى خلاف ما وصفهم الله به ، فخلع به ربة الإسلام من عنقه ، وكان ذلك منه إما لاقصد إلى إفساد طريق المسلمين عليهم ،

أو للجهل منه بفقہ الشريعة ، ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد ، ولكنه تحرز عن الطعن في السلف فراراً من الشبهة التي لحقت النظام ، فذكر طريقاً آخر لا احتجاج الصحابة بالقياس هو دليل على جهله ، وهو أنه قال : ما جرى بين الصحابة لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس وإنما كان ^(١) على وجه الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل لتقريب ^(٢) ما قصدوه من الصلح إلى الأفهام . وهذا مما لا يخفى فسادہ على من تأمل أدنى تأمل فيما نقل عن الصحابة في هذا الباب . ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأسبهاني فأبطل العمل بالقياس من غير أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله ، ولكنه أخذ طرفاً من كل كلام ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فسادہ ^(٣) ؛ قال : القياس لا يكون حجة ، ولا يجوز العمل به في أحكام الشرع وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل ، وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين ، وهو افتراء عليهم ؛ فقد كانوا أجل من أن ينسب إليهم القصد إلى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم ثم قال بعض نقاة القياس : دلائل العقل لا تصلح لمعرفة شيء من أمور الدين بها والقياس يشبه ذلك . وقال بعضهم : لا يعمل بالدلائل العقلية في أحكام الشرع أصلاً وإن كان يعمل بها في العقلية . وقال بعضهم : لا يعمل بها إلا عند الضرورة ولا ضرورة في أحكام الشرع لإمكان العمل بالأصل الذي هو استصحاب الحال . وهذا أقرب أقاويلهم إلى القصد فيحتاج في تبين وجه الفساد فيه إلى إثبات أن القياس حجة أصلية في تعدية الأحكام لا حجة ضرورية ، وإلى أنه مقدم في الاحتجاج به على استصحاب الحال . ولكن نبداً ببيان شبهتهم ؛ فإنهم استدلوا بظاهر آيات من الكتاب ، منها قوله تعالى : « أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ! » وفي المصير إلى الرأي لإثبات حكم في محل قول بأن الكتاب غير كاف . وقال

(١) وفي الهندية : وإما كان ذلك .

(٢) كذا في الثمانية والهندية : وفي الأصل : لتقرير .

(٣) وفي الثمانية والهندية : الفساد .

تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » وقال تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقال تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ففيها بيان أن الأشياء كلها في الكتاب إما في إشارته أو دلالاته أو في اقتضائه أو في نصه ؛ فإن لم يوجد في شيء من ذلك فبالإبقاء على الأصل الذي علم ثبوته بالكتاب وهو دليل مستقيم ؛ قال تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه » الآية ، فقد أمره بالاحتجاج بأصل الإباحة فيما لا يجد فيه دليل الحرمة في الكتاب ، وهذا مستمر على أصل من يقول الإباحة في الأشياء أصل ، وعلى أصلنا الذي نقول : إنما نعرف كل شيء بالكتاب ، وهذا معلوم بقوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » فإن الإضافة بلام التملك تكون أدل على إثبات صفة الحل من التنصيص على الإباحة فلم يبق الرأي بعد هذا إلا لتعرف الحكمة والوقوف على المصلحة فيه عاقبةً وذلك مما لا مجال للرأي في معرفته ؛ فإن المصلحة في العاقبة عبارة عن الفوز والنجاة ، وما به الفوز والنجاة في الآخرة لا يمكن الوقوف عليه بالرأي ، وإنما الرأي لمعرفة المصالح العاجلة التي يعلم جنسها بالحواس ثم نستدرك نظائرها بالرأي ، وهذا مثل ما قلتم إن تعليل النصوص بعملة لا يتمدى إلى الفروع باطل ؛ لأنها خالية عن إثبات الحكم بها فالحكم في النصوص ثابت بالنص فلا يكون في هذا التعليل إلا تعرف وجه الحكمة والوقوف على المصلحة في العاقبة والرأي لا يهتدى إلى ذلك . ومنها قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » « الظالمون » « الفاسقون » والعمل بالرأي فيه تقدم بين يدي الله ورسوله وهو حكم بغير ما أنزل الله ، فإن طريقة الاستنباط بآرائنا وما يبدو لنا من آرائنا لا يكون مما أنزل الله في شيء ، إنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله ، فقد ثبت أنه ما كان ينطق إلا عن وحي ، كما قال تعالى : « إن هو إلا وحي يوحى » وقال تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » وإنما الحكم بالرأي من جملة ما قال الله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » الآية ، واستدلوا بآثار : فمن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله قال : « لم يزل بنو إسرائيل على طريقة مستقيمة حتى كثر فيهم أولاد السبايا ، ففاسوا ما لم يكن بما

قد كان فضلو وأضلو ، وفي حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأى ، فإذا فعلوا ذلك ضلوا » وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء الدين ، أعييتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلو . وقال ابن مسعود رضي الله عنه : إياكم وأرأيت وأرأيت ! فإنما هلك من كان قبلكم في أرأيت وأرأيت . وقال النبي عليه السلام : « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » وإنما أراد به إعمال الرأى للعمل به في الأحكام ؛ فإن إعمال الرأى للوقوف على معنى النص من حيث اللسان فقه مستقيم ، ويكون العمل به عملاً بالنص لا بالرأى . وبيان هذا فيما اختلف فيه ابن عباس وزيد رضي الله عنهم في زوج وأبوين فقال ابن عباس : للأُم ثلث جميع المال ؛ فإن الله تعالى قال : « فلأُمه الثلث » والمفهوم من إطلاق هذه العبارة ثلث جميع المال . وقال زيد : للأُم ثلث ما بقي ؛ لأن في الآية بيان أن للأُم ثلث ما ورثه الأبوان ؛ فإنه قال : « وورثه أبواه فلأُمه الثلث » وميراث الأبوين هو الباقي بعد نصيب الزوج فللأُم ثلث ذلك . هذا ونحوه عمل بالكتاب لا بالرأى فيكون مستقيماً .

ومن حيث المعقول يستدلون بأنواع من الكلام : أحدها من حيث الدليل وهو أن في القياس شبهة في أصله ؛ لأن الوصف الذي تمدى به الحكم غير منصوص عليه ولا هو ثابت بإشارة النص ولا بدلالته ولا بمقتضاه ، فتعيينه^(١) من بين سائر الأوصاف بالرأى لا ينفك عن شبهة ؛ والحكم الثابت به من إيجاب أو إسقاط أو تحليل أو تحريم محض حق الله تعالى ، ولا وجه لإثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ؛ لأن من له الحق موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن ينتسب إليه العجز أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة ، ولا وجه لإنكار هذه الشبهة فيه ؛ فإن القياس لا يوجب العلم قطعاً بالاتفاق وكان ذلك باعتبار أصله ، وعلى هذا التقرير يكون هذا استدلالاً بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » وبقوله تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » ولا يدخل على هذا أخبار الآحاد ؛ فإن

(١) وفي العنانية : فتعين وصف من .

أصله قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو موجب للعلم قطعاً ، وإنما تتمكن
الشبهة في طريق الانتقال إلينا ، وقد كان قول رسول الله حجة قبل الانتقال إلينا
بهذا الطريق ؛ فلشبهة تتمكن في الطريق لا يخرج الحديث من أن يكون حجة
موجبة للعلم ، وهو كالتص المؤول ؛ فإن الشبهة تتمكن في تأويلنا ، فلا يخرج النص
من أن يكون حجة موجبة للعلم .

ومنهم من قرر هذا الكلام من وجه آخر وقال : تعيين وصف في المنصوص
بالرأى لإضافة الحكم إليه يشبه قياس إبليس لعنه الله على ما أخبر الله تعالى عنه :
« أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً » وكذلك التمييز بين هذا الوصف وسائر الأوصاف في
إثبات حكم الشرع أو الترجيح بالرأى يشبه ما فعله إبليس كما أخبر الله تعالى عنه :
« خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ » فلا يشك أحد في أن ذلك كان باطلاً ولم يكن
حجة ، فالعمل بالرأى في أحكام الشرع لا يكون عملاً بالحجة أيضاً .

ونوع آخر من حيث الدلول فإنه طاعة لله تعالى ولا مدخل للرأى في معرفة ما هو طاعة
لله ؛ ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأى ؛ وهذا لأن الطاعة في إظهار العبودية
والانقياد ، وما كان التبعيد مبنيًا على قضية الرأى بل طريقه طريق الابتلاء ؛ ألا ترى
أن من المشروعات ما لا يستدرك بالرأى [أصلاً^(١)] كالقادير في العقوبات والعبادات ،
ومنه ما هو خلاف ما يقتضيه الرأى وما هذه صفته فإنه لا يمكن معرفته بالرأى فيكون
العمل بالرأى فيه عملاً بالجهالة لا بالعلم ، وكيف يمكن إعمال الرأى فيه والمشروعات
متباينة في أنفسها يظهر ذلك عند التأمل في جميعها ، والقياس عبارة عن رد الشيء
إلى نظيره ؛ يقال : قس النمل بالنمل : أى احذه به . فكيف يتأتى هذا مع التباين ؟
يوضحه أن العلل التي تعدى الحكم بها من المنصوص عليه إلى غيره متعددة مختلفة
ولأجلها اختلف العلماء في طريق التعدية ، وما يكون بهذه الصفة فإنه يتعذر تعيين
واحد منها للعمل إلا بما يوجب العلم قطعاً وهو النص ؛ ولهذا جوزنا العمل بالعلّة
المنصوص عليها ، كما في قوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة إنما هي من الطوافين
عليكم والطوافات » فأثبتنا هذا الحكم في غيرها من حشرات البيت لأن العلة

(١) زيادة من الهندية .

منصوص عليها ، فأما بالرأى فلا يمكن الوقوف على ما هو العلة عينا فيكون العمل به باطلا . ولا يدخل عليه الأخبار فإنه لا اختلاف فيها في الأصل ، لأنه كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينا أنه قال ذلك عن وحي ، وقد علمنا بالنص أنه لا اختلاف فيما هو من عند الله ؛ قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وإنما الاختلاف في الأخبار من جهة الرواة ، والحجة هو الخبر لا الراوى . وما كان الاختلاف فيما بين الرواة إلا نظير اشتباه الناسخ من المنسوخ في كتاب الله فإن ذلك متى ارتفع بما هو الطريق في معرفته يكون العمل بالناسخ واجباً . ويكون ذلك عملاً بالنص لا بالتاريخ ، فكذلك في الأخبار . وتحت مقررنا فائدتان بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين : إحداهما المحافظة على نصوص الشريعة ؛ فإنها قوالب الأحكام . والثاني التبحر في معانى اللسان ؛ فإن معانيه حجة غائرة لا يفضل عمر المرء عن التأمل فيها إذا أراد الوقوف عليها ، ولا يتفرغ للعمل بالمهوى الذى ينشأ منه الزيغ عن الحق والوقوع في البدعة ، وما يحصل به التجرز عن البدع واجباً أحكام الشرع فلا شك أن قوام الدين ونجاة المؤمنين يكون فيه . ولا يدخل على شيء مما ذكرنا إعمال الرأى في أمر الحرب وقيم المتلفات ومهر النساء والوقوف على جهة السكبة . أما على الوجه الأول فلأن هذا كله من حقوق العباد ، ويليق بحالهم المعجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عنايتهم الوصول إلى مقاصدهم ، وهذا في غير أمر القبلة ظاهر وكذلك في أمر القبلة ، فإن الأصل فيه معرفة جهات أقاليم الأرض وذلك من حقوق العباد . وعلى الثانى فلأن الأصل فيما هو من حقوق العباد ما يكون مستدركاً بالحواس وبه يثبت علم اليقين كما ثبت بالكتاب والسنة ؛ ألا ترى أن السكبة جهتها تكون محسوسة في حق من عاينها ، وبعد البعد منها بإعمال الرأى^(١) يمكن تصييرها كالمحسوسة . وكذلك أمر الحرب ، فالمقصود صيانة النفس عما يُلغىها أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس ، وما هو إلا نظير التوق عن تناول سم الزعاف^(٢) لعله أنه متلف ، والتوق عن الوقوع على السيف

(١) قوله « بإعمال الرأى » أى النظر في دلائلها .

(٢) كذا في الأصول : أى بإضافة السم إلى الزعاف والأظهر أن يكون أزعاف صفته من غير آل . والزعاف : السم الذى يقتل من ساعته .

والسكين لعله أنه ناقض للبنية ، فعرفنا أن أصل ذلك محسوس ، فإعمال الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بما لا شبهة في أصله . ثم في هذه المواضع الضرورة تتحقق إلى إعمال الرأي ، فإنه عند الإعراض عنه لا نجد طريقاً آخر وهو دليل العمل به ، فلأجل الضرورة جوزنا به العمل بالرأى فيه ، وهنا الضرورة لا تدعو إلى ذلك لوجود دليل في أحكام الشرع للعمل به على وجه يغنيه عن إعمال الرأي فيه وهو اعتبار الأصل الذي قررنا . ولا يدخل على شيء مما ذكرنا إعمال الرأي والتفكير في أحوال القرون الماضية وما لحقهم من المثلات والكرامات ؛ لأن ذلك من حقوق العباد ، فالقصد أن يتمتعوا بما كان مهلكاً لمن قبلهم حتى لا يهلكوا ، أو أن يباشروا ما كان سبباً لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك ، وهو في الأصل من حقوق العباد بمنزلة الأكل الذي يكتسب به المرء سبب إبقاء نفسه ، وإتيان الإنث في محل الحرث بطريقه ليكتسب به سبب إبقاء النسل . ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معاني اللسان ، فإن أصله الخبر وذلك مما يعلم بحاسة السمع ، ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شيء ؛ فقد كان الوقوف على معاني اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة . وعلى هذا يخرج أيضاً ما أمر به رسول الله عليه السلام من المشورة مع أصحابه ؛ فإن المراد أمر الحرب وما هو من حقوق العباد ؛ ألا ترى أن الروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه شاورهم في ذلك ولم ينقل أنه شاورهم قط في حقيقة^(١) ما هم عليه ولا فيما أمرهم به من أحكام الشرع ؛ وإلى هذا المعنى أشار بقوله عليه السلام : « إذا أتيتكم بشيء من أمر دينكم فاعملوا به ، وإذا أتيتكم بشيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم بأمر دنياكم » أو كلاماً هذا معناه . وهذا بيان شبه الخصوم في المسألة .

والحجة لجمهور العلماء دلالات الكتاب والسنة والعقول ، وهي كثيرة جداً قد أورد أكثرها المتقدمون من مشايخنا ، ولكننا نذكر من كل نوع طرفاً مما هو أقوى في الاعتماد عليه .

(١) وفي المئانية : في حقه . وفي الهندية : حقية .

فمن دلائل الكتاب قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » حكى عن ثعلب قال : الاعتبار في اللغة هو : رد حكم الشيء إلى نظيره ومنه يسمى الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة ، ومن ذلك قوله تعالى « إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار » والرجل يقول : اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب أى سويته به في التقدير ، وهذا هو حد القياس ، فظهر أنه مأمور به بهذا النص . وقيل الاعتبار : التبيين ومنه قوله تعالى : « إن كنتم للرؤيا تعبرون » : أى تبينون ، والتبيين الذى يكون مضافاً إلينا هو إعمال الرأى في معنى المنصوص لتبين به الحكم في نظيره .

فإن قيل : الاعتبار هو التأمل والتفكير فيما أخبر الله تعالى مما صنعه بالقرون الماضية . قلنا : هذا مثله ولكنه غير مأمور به لعينه بل ليعتبر حاله بحالهم فيزجروا عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب ، إذ المقصود من الاعتبار هو أن يتعظ بالعبرة ، ومنه يقال السعيد من وعظ بغيره . وبيان ما قلنا في القصص ؛ فإن الله تعالى يقول : « ولكم في القصص حياة » وهو في العيان ضد الحياة ، ولكن فيه حياة بطريق الاعتبار في شرعه واستبقائه ؛ أما الحياة في شرعه وهو أن من قصد قتل غيره فإذا تفكر في نفسه أنه متى قتله قتل به أترجر عن قتله فتكون حياة لها ، والحياة في استبقائه أن القاتل عمداً يصير حرباً لأولياء القتيل خوفاً على نفسه منهم ، فالظاهر أنه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بأمثاله من السفهاء ليزيل الخوف عن نفسه ؛ فإذا استوفى الولي القصص منه اندفع شره عنه وعن عشيرته فيسكون حياة لهم من هذا الوجه ، لأن إحياء الحى في دفع سبب الهلاك عنه ؛ قال تعالى : « ومن أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعاً » وإذا تبين هذا المعنى فنقول : لا فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر ، وبين حكم هو تحریم أو تحليل في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس ؛ فالتنصيص على الأمر بالاعتبار في أحد الموضعين يكون تنصيصاً على الأمر به في الموضع الآخر .

فإن قيل : الكفر في كونه علة لما استوجبوه منصوص عليه ، وكذلك القتل في كونه علة للقصص ، ونحن لا ننكر هذا الاعتبار في العلة التي هي منصوطة

فذلك نحو ما روى أن ماعزاً رضى الله عنه زنا وهو محصن فرجم ، فإنما ثبت هذا الحكم بالزنا بعد الإحصان في حق غير ماعز ، وإنما ننكر هذا في علة مستنبطة بالرأى نحو السكيل والجنس فإنكم تجعلونه علة الربا في الحنطة بالرأى ؛ إذ ليس في نص الربا ما يوجب تعيين هذا الوصف من بين سائر أوصاف المحل دلالة ولا إشارة . قلنا : نحن لا نثبت حكم الربا في الفروع بعلة القدر والجنس إلا من الوجه الذى ثبت حكم الرجم في حق غير ماعز بعلة الزنا بعد الإحصان ؛ فإن ما عزاً إحصانه كان موجوداً قبل الزنا ثم لما ظهر منه الزنا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إحصانه فلما ظهر إحصانه عنده أمر برجمه ، فعرفنا يقيناً أن علة ما أمر به هو ما ظهر عنده والزنا يصلح أن يكون علة لذلك ، لأن المأمور به عقوبة والزنا جريمة يستوجب بها العقوبة ، والإحصان لا يصلح أن يكون علة ؛ لأنها خصال حميدة ، وبها يستفيد المرء كمال الحال وتم عليه النعمة ، فلا يصلح علة للعقوبة ، ولكن تتغلظ الجناية بالزنا بعد وجودها ؛ لأن بحسب زيادة النعمة يزداد غلظ الجريمة ؛ ألا ترى أن الله تعالى هدد نساء رسوله بضعف ما هدد به سائر النساء فقال تعالى : « من يأت منكناً بفاحشة » الآية وكان ذلك لزيادة النعمة عليهن ، وتتغلظ الجريمة تتغلظ العقوبة فيصير رجماً بعد أن كان جلداً في حق غير المحصن ، فعرفنا أن الإحصان حال في الزانى يصير الزنا باعتباره موجباً للرجم فكان شرطاً ، وبمثل هذا الطريق ثبتت علة الربا في موضع النص ثم تمدى الحكم به إلى الفروع ؛ فإن النص قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة » : أى بيعها ، وقوله : « مثل بمثل » تفسير على معنى أنه إنما يكون بيعاً في حال ما يكون مثلاً بمثل « والفضل ربا » : أى حراماً بسبب الربا ، فيثبت بالنص أن الفضل محرم ، وقد علمنا أنه ليس المراد كل فصل ، فالبيع ما شرع إلا للاستفضال والاسترباح ، وإنما المراد الفضل الخالى عن العوض ؛ لأن البيع المشروع المعاوضة فلا يجوز أن يستحق به فضلاً خالياً عن العوض ، ثم خلو الفضل عن العوض لا يظهر يقيناً بعدد الحبات والحفئات^(١) ، ولا يظهر إلا بعد ثبوت المساواة قطعاً في الوصف الذى صار به محلاً للبيع وهو المسالية ، وهذه المساواة إنما يتوصل إلى معرفتها شرعاً وعرفاً ، والشرع إنما أثبت هذه المساواة

(١) وفي المئانية والهندية : ولا بالحفئات .

بالكيل لا بالحبات والحففات ، فإنه قال : « كيلاً بكيل » وكذلك في عرف
التجار إنما يطلب المساواة بين الحنطة والحنطة بالكيل ، وعند الإلتاف يجب
ضمان المثل بالنص ويعتبر ذلك بالكيل ؛ فثبت بهذا الطريق أن العلة الموجبة
للحرمة ما يكون مؤثراً في المساواة حتى يظهر بعده الفضل الخالي عن المقابلة
فيكون حراماً ، بمنزلة سائر الأشياء التي لها طول وعرض إذا قوبل واحد
بآخر وبقي فضل في أحد الجانبين يكون خالياً عن المقابلة . ثم المساواة
من حيث الذات لا تعرف إلا بالجنس ، ومن حيث القدر على الوجه الذي
هو معتبر شرعاً وعرفاً لا يعرف إلا بالكيل ، وهذه المساواة لا يتيقن بها
إلا بعد سقوط قيمة الجودة ، فأسقطنا قيمة الجودة منها عند المقابلة بحسبها
بالنص ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « جيدها ودرئها سواء »
وبدليل شرعى وهو حرمة الاعتياض عنها بالنص ؛ فإنه لو باع قفيز حنطة
جيدة بقفيز حنطة رديئة ودرهم على أن يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ،
وما يكون مالاً متقوماً يجوز الاعتياض عنه شرعاً إلا أن إسقاط قيمة الجودة
يكون شرطاً لا علة ؛ لأنه لا تأثير لها في إحداث المساواة في المحل ، والحكم
الثابت بالنص وجوب المساواة ، فكان بمنزلة الإحصان لإيجاب الرجم ،
والمساواة التي هي ^(١) الحكم إذا كان يثبت بالقدر والجنس عرفنا أن هذين
الوصفين هما العلة ، وقد وجد التنصيص عليها في حديث « الربا بمنزلة الزنا »
فإنه منصوص عليه في حديث ما عز ، وهو مؤثر في إيجاب الحكم ، فعرفنا
أنه علة فيه ، ثم بعد ما ثبت المساواة قطعاً في صفة المالية باعتبار القدر إذا كان
في أحد الجانبين فضل فهو خال عن العوض فيكون ربا حراماً لا يجوز أن يكون
مستحقاً بالبيع ، وإذا جعل مشروطاً في البيع يفسد به البيع ، وهذا فضل ظهر
شرعاً ، ولو ظهر شرطاً بأن باع من آخر عبداً بعبد على أن يسلم إليه مع ذلك ثوباً
قد عينه من غير أن يكون بمقابلة الثوب عوض فإنه لا يجوز ذلك البيع فكذلك إذا
ثبت شرعاً ؛ ألا ترى أنه لما ثبت شرعاً استحقاق صفة السلامة عن الميب بمطلق
البيع فإذا ثبت ذلك يثبت حق الرد ، بمنزلة ما هو ثابت شرطاً بأن يشتري عبداً على

(١) وفي النهاية والهندية : والمساواة الذي هو .

أنه كاتب فيجده غير كاتب ، وبهذا تبين أن ما صرنا إليه هو الاعتبار المأمور به ؛ فإنه تأمل في معنى النصوص لإضافة الحكم إلى الوصف الذي هو مؤثر فيه ، بمنزلة إضافة الهلاك إلى الكفر الذي هو مؤثر فيه ، والرجم إلى الزنا الذي هو مؤثر فيه ؛ وكل عاقل يعرف أن قوام أموره يمثل هذا الرأي ، فالأدنى ما يستخر غيره ممن في الأرض إلا بهذا الرأي ، وما ظهر التفاوت بينهم في الأمور العاجلة إلا بالتفاوت في هذا الرأي ؛ فالنكر له يكون متعنتاً .

ومنها قوله تعالى : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأى . وقيل المراد بأولى الأمر أمراء السرايا ، وقيل المراد العلماء وهو الأظهر ؛ فإن أمراء السرايا إنما يستنبطون بالرأى إذا كانوا علماء ، واستنباط المعنى من المنصوص بالرأى إما أن يكون مطلوباً لتمدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس ، أو ليحصل به طمأنينة القلب وطمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص ، وهذا لأن الله تعالى جعل هذه الشريعة نوراً وشرحاً للصدور فقال : « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه ، كما أن العين ترى الحاضر بالنظر إليه ؛ ألا ترى أن الله تعالى قال في بيان حال من ترك التأمل : « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » ثم في رؤية العين لا إشكال أنه يحصل به من الطمأنينة فوق ما يحصل بالخبر ، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : « ليس الخبر كالمأينة » ونحن نعلم أن الضال عن الطريق [المادل^(١)] يكون ضيق الصدر ، فإذا أخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يتبين في صدره بعض الانشراح ، وإنما يتم انشراح صدره إذا عين أعلام الطريق المادل ، فكذلك في رؤية القلب ؛ فإنه إذا تأمل في المعنى المنصوص حتى وقف عليه يتم به انشراح صدره ، وتحقق طمأنينة قلبه ، وذلك بالنور الذي جعله الله في قلب كل مسلم ، فالنع من هذا التأمل والأمر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى فيه يكون نوع حجب ورفعاً

(١) زيادة من الهندية .

لتحقيق معنى اشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى : « لعلهم الذين يستنبطونه منهم » .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وعندكم القياس لا يوجب العلم والمجتهد قد يخطئ ، وقد يصيب ؟ قلنا : نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وإن كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده لا محالة ، فهو نظير قوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات » فإن المراد به العلم من حيث الظاهر .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وأكثر الشروعات بخلاف المهود المعتاد بين الناس ؟ قلنا : نعم هو بخلاف المهود المعتاد عند اتباع هوى النفس وإشارتها ، وأما إذا ترك ذلك ورجع إلى ما ينبغي للماقل أن يرجع إليه فإنه يكون ذلك موافقاً لما هو المهود المعتاد عند العقلاء ، فباعتبار هذا التأمل يحصل البيان على وجه يطمئن القلب إليه في الانتهاء ، واعتقاد الحقيقة في النصوص فرض حق ، وطلب طمأنينة القلب فيه حسن كما أخبر الله تعالى عن الخليل صلوات الله عليه : « قال بلى ولكن ليطمئن قلبي » .

ومنها قوله تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » فقد بينا أن المراد به القياس الصحيح ، والرجوع إليه عند المنازعة ، وفيه بيان أن الرجوع إليه يكون بأمر الله وأمر الرسول . ولا يجوز أن يقال المراد هو الرجوع إلى الكتاب والسنة ؛ لأنه علق ذلك بالمنازعة ، والأمر بالعمل بالكتاب والسنة غير متعلق بشرط المنازعة ؛ ولأن المنازعة بين المؤمنين في أحكام الشرع قلما تقع فيما فيه نص من كتاب أو سنة ، فمرفنا أن المراد به المنازعة فيما ليس في عينه نص ، وأن المراد هو الأمر بالرد إلى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشئ من المنصوص ، وإنما تعرف هذه المائلة بإعمال الرأي وطلب المعنى فيه

ثم الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة في هذا الباب أكثر من أن تحصى ، وأشهر من أن تحفى .

فوجه من ذلك ما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق المقايسة ، على ما روى أنه قال لعمر حين سأله عن القبلة في حالة الصوم : « أرأيت لو تغمضت بماء ثم مججته أكان يضرك ؟ » وهذا تعليم المقايسة فإن بالقبلة يفتح طريق اقتضاء الشهوة ، ولا يحصل بمينه اقتضاء الشهوة ، كما أن بإدخال الماء في الفم يفتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب . وقال للخنعمية : « أرأيت لو كان على أهلك دين أكنت تقضينه ؟ » فقالت : نعم ، قال : « فدين الله أحق » وهذا تعليم المقايسة وبيان بطريق إعمال الرأي . وقال للذي سأله عن قضاء رمضان متفرقا : « أرأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين أكان يقبل منك ؟ » قال : نعم ، فقال : « الله أحق بالتجاوز » وقال للمستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة » فهذا تعليم للمقايسة بطريق أن النجس لما سال حتى صار ظاهرا ووجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجب تطهير أعضاء الوضوء به . وقال عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات » وهذا تعليم للمقايسة باعتبار الوصف الذي هو مؤثر في الحكم فإن الطوف مؤثر في معنى التخفيف ، ودفع صفة النجاسة لأجل عموم البلوى والضرورة ، فظهر أنه علمنا القياس والعمل بالرأي كما علمنا أحكام الشرع ، ومعلوم أنه ما علمنا ذلك لنعمل به في معارضة النصوص ، فمرفنا أنه علمنا ذلك لنعمل به فيما لا نص فيه .

ووجه آخر أنه عليه الصلاة والسلام أمر أصحابه بذلك ؛ فإنه قال لمعاذ رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمن : « بم تقضى ؟ » قال : بكتاب الله قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال : بسنة رسول الله . قال « فإن لم تجد في سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي . قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله » وقال لأبي موسى رضى الله عنه حين وجهه إلى اليمن : « اقض بكتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد رأيك » وقال لعمر بن العاص رضى الله عنه : « اقض بن هذين » قال : على ماذا أقضى ؟ فقال « على أنك إن اجتهدت فأصبحت

فلك عشر حسنات ، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة » فلو لم يكن اجتهاد
الرأى فيما لا نص فيه مدركاً من مدارك أحكام الشرع لما أمر به رسول الله
صلى الله عليه وسلم بحضرته .

ووجه آخر أنه عليه السلام كان يشاور أصحابه في أمور الحرب تارة ،
وفي أحكام الشرع تارة ؛ ألا ترى أنه شاورهم في أمر الأذان والقصة فيه
معروفة ، وشاورهم في مفاداة الأسارى يوم بدر حتى أشار أبو بكر رضي الله
عنه عليه بالفداء وأشار عمر رضي الله عنه بالقتل فاستحسن ما أشار به كل
واحد منهما برأيه حتى شبه أبا بكر في ذلك بإبراهيم من الأنبياء حيث قال :
« ومن عصاني فإنك غفور رحيم » وبميكائيل من الملائكة فإنه ينزل بالرحمة ،
وشبه عمر بنوح من الأنبياء عليهم السلام حيث قال : « لا تذر على الأرض
من الكافرين دياراً » وبجبريل من الملائكة فإنه ينزل بالعذاب ، ثم مال إلى
رأى أبي بكر .

فإن قيل : ففي ذلك نزل قوله : « لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما أخذتم » الآية ، ولو كان مستحسنًا لما عوتبوا عليه . قلنا : العتاب ما كان
في المشورة بل فيما نص الله عليه بقوله : « لمسكم فيما أخذتم » ثم هذا إنما
يلزم من يقول إن كل مجتهد مصيب ونحن لا نقول بهذا ، ولكن نقول بإعمال
الرأى والمشورة مستحسن ، ثم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب كما في هذه
الحادثة ، فقد شاورها رسول الله واجتهد كل واحد منهم رأيه ، ثم أصاب
أحدهما دون الآخر ، وبهذا تبين أن قوله : « وشاورهم في الأمر » ليس
في الحرب خاصة ، ولكن يتناول كل ما يتأتى فيه إعمال الرأى ، وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما يوماً وقد
شاورها في شيء : « قولاً فإنى فيما لم يوح إلى مثلكما » وقد تركهم رسول
الله على المشاورة بعده في أمر الخلافة حين لم ينص على أحد بعينه مع علمه
أنه لا بد لهم من ذلك ، ولما شاوروا فيه تكلم كل واحد برأيه إلى أن استقر
الأمر على ما قاله عمر بطريق المقايضة والرأى ؛ فإنه قال : ألا ترضون لأمر

دنيا كم بمن رضى به رسول الله لأمر دينكم . يعنى الإمامة للعلاة ، وانفقوا على رأيه ، وأمر الخلافة من أهم ما يترتب عليه أحكام الشرع ، وقد انفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس ، ولا معنى لقول من يقول إن كان هذا قياساً فهو منتقض ؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف عبد الرحمن ابن عوف ليصلى بالناس ولم يكن ذلك دليل كونه خليفة بعده ؛ وذلك لأن عمر رضى الله عنه أشار إلى الاستدلال على وجه لا يرد هذا النقص وهو أنه فى حال توفر الصحابة وحضور جماعتهم ووقوع الحاجة إلى الاستخلاف خص أبا بكر بأن يصلى بالناس بمد ماراجمونه فى ذلك وسموا له غيره ، كل هذا قد صار معلوماً بإشارة كلامه وإن لم ينص عليه ، ولم يوجد ذلك فى حق عبد الرحمن ولا فى حق غيره . ثم عمر جعل الأمر شورى بعده بين ستة نفر ، فاتفقوا بالرأى على أن يحملوا الأمر فى التمين إلى عبد الرحمن بعد ما أخرج نفسه منها فعرض على أن يعمل برأى أبى بكر وعمر فقال : أعمل بكتاب الله ، وبسنة رسول الله ، ثم أجتهد رأى ، وعرض على عثمان هذا الشرط أيضاً فرضى به فقلده ، وإنما كان ذلك منه عملاً بالرأى لأنه علم أن الناس قد استحسنا سيرة العمرين ؛ فتبين بهذا أن العمل بالرأى كان مشهوراً متفقاً عليه بين الصحابة ؛ ثم محتجهم بالرأى فى المسائل لا تخفى على أحد ؛ فإنهم تكلموا فى مسألة الجد مع الإخوة ، وشبهه بعضهم بواد يتشعب منه نهر ، وبعضهم بشجرة تنبت غصنا ، وقد بينا ذلك فى فروع الفقه . وكذلك اختلفوا فى العول وفى التشريك فقال كل واحد منهم فيه بالرأى ، وبالرأى اعترضوا على قول عمر رضى الله عنه فى عدم التشريك حين قالوا : هب أن أبانا كان حماراً ، حتى رجع عمر إلى التشريك ، فعرفنا أنهم كانوا مجمعين على جواز العمل بالرأى فيما لا نص فيه ، وكفى بإجماعهم حجة .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا وقد قال أبو بكر رضى الله عنه : أى سماء تظلمنى وأى أرض تغلمنى إذا قلت فى كتاب الله تعالى برأى . وقال عمر رضى الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى . وقال على رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخلف أولى بالسح من ظاهره . وقال ابن مسعود رضى الله عنه : إياكم وأرايت

وأرايت . قلنا : أما القول بالرأى عن أبي بكر رضى الله عنه فهو أشهر من أن يمكن إنكاره ؛ لأنه قال فى الكلالة : أقول قولاً برأى ، فإن يك سواباً فمن الله ، وإن يك خطأ فمنى ومن الشيطان . وما رووا عنه قد اختلفت فيه الرواية فقال فى بعضها : إذا قلت فى كتاب الله تعالى بخلاف ما أراد الله . ولئن ثبت مارووا فإنما استبعد قوله بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص ، وهذا لا يجوز منه ولا من غيره ولا يظن به . وأما عمر رضى الله عنه : فالقول عنه بالرأى أشهر من الشمس ، وبه يتبين أن مراده بدم الرأى عند مخالفة النص أو الإعراض عن النص فيما فيه نص والاستئغال بالرأى الذى فيه موافقة هوى النفس ، وإلى ذلك أشار فى قوله : أعيتهم السنة أن يحفظوها^(١) . والقول بالرأى عن على رضى الله عنه مشهور ؛ فإنه قال : اجتمع رأى ورأى عمر على حرمة بيع أمهات الأولاد ثم رأيت أن أرقهن . وبهذا يتبين أن مراده بقوله : لو كان الدين بالرأى : أصل موضوع الشرع ، وبه نقول ؛ فإن أصل أحكام الشرع غير مبنى على الرأى ولهذا لا يجوز إثبات الحكم به ابتداء . وقد اشتهر القول بالرأى عن ابن مسعود حيث قال فى المفوضة : أجهد رأى . فمرفنا أن مراده ذم السؤال على وجه التمنت بعدما يتبين الحق أو التكلف فيما لا يحتاج المرء إليه ، وهو نظير قوله عليه السلام : « ذرونى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم » والآثار التى ذكرها محمد فى أول أدب القاضى كلها دليل على أهمهم [كانوا]^(٢) مجمعين على العمل بالرأى ؛ فإنه بدأ بحديث عمر حين كتب إلى أبى موسى : اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك . وذكر عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال : لقد أتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك . الحديث . فاتضح بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأى فى أحكام الشرع .

فأما من طعن فى السلف من نفاة القياس لاحتجاجهم بالرأى فى الأحكام فكلامه كما قال الله تعالى : « كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا »

(١) وفى الهندية : أعيتكم السنة أن تحفظوها .

(٢) زيادة من الهندية .

لأن الله تعالى أتى عليهم في غير موضع من كتابه كما قال تعالى : « محمد رسول الله والذين معه » الآية ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم وصفهم بأنهم خير الناس فقال : « خير الناس قرني الذين أنا فيهم » والشرعة إنما بلفتنا بقلهم ، فمن طعن فيهم فهو ملحد منابذ للإسلام دواؤه السيف إن لم يتب .

ومن قال منهم إن القول بالرأى كان من الصحابة على طريق التوسط والصلح دون إلزام الحكم فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة ؛ لأن الذين نقلوا إلينا ما احتجوا به من الرأى في الأحكام قوم عالمون عارفون بالفرق بين القضاء والصلح فلا يظن بهم أنهم أطلقوا لفظ القضاء فيما كان طريقه طريق الصلح بأن لم يعرفوا الفرق بينهما أو قصدوا التلبيس ، ولا ينكر أنه كان في ذلك ما هو بطريق الصلح ، كما قال ابن مسعود حين تحاكم إليه الأعرابي مع عثمان : أرى أن يأتي هذا واديه فيعطى به ثم إبلا مثل إبلة وفصلاناً مثل فصلانه . فرضى بذلك عثمان . وفي قوله فرضى به ، بيان أن هذا كان بطريق الصلح ، فعرفنا أن فيما لم يذكر مثل هذا اللفظ أو ذكر لفظ القضاء والحكم فالمراد به الإلزام ، وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى ، والمفتى في زماننا يبين الحكم للمستفتى ولا يدعوه إلى الصلح إلا نادراً ، فكذلك في ذلك الوقت ، وقد كان بعض ذلك بياناً فيما لم يكن فيه خصومة أولاً تجري فيه الخصومة كالمبادات والطلاق والعقاق ، نحو اختلافهم في ألفاظ الكنايات ، واعتبار عدد الطلاق بالرجال والنساء وما أشبه ذلك ؛ فعرفنا أن قول من قال لم يكن ذلك منهم إلا بطريق الصلح والتوسط ، منكراً من القول وزوراً .

ومنها من قال : كانوا مخصوصين بجواز العمل والفتوى بالرأى كرامة لهم ، كما كان رسول الله مخصوصاً بأن قوله موجب للعلم قطعاً ؛ ألا ترى أنه قد ظهر منهم العمل فيما فيه نص بخلاف النص بالرأى وبالاتفاق ذلك غير جائز لأحد بعدهم ، فعرفنا أنهم كانوا مخصوصين بذلك . وبيان هذا فيما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الأنصار فأذن بلال وأقام فتقدم أبو بكر رضى الله عنه للصلاة ، فجاء رسول الله وهو في الصلاة — الحديث ، إلى أن قال :

فأشار على أبي بكر أن اثبت في مكانك ، ورفع أبو بكر رضى الله عنه يديه
وحمد الله ثم استأخر وتقدم رسول الله ، وكانت سنة الإمامة لرسول الله صلى الله
عليه وسلم معلوماً بالنص ، ثم تقدم أبو بكر بالرأى ، وقد أمره أن يثبت في مكانه
نصاً ، ثم استأخر بالرأى . ولما أراد رسول الله أن يتقدم للصلاة على
ابن أبي المنافق جذب عمر رضى الله عنه رداءه ، وفي رواية استقبله وجعل يمنعه
من الصلاة عليه والاستغفار له وكان ذلك منه بالرأى ، ثم نزل القرآن على
موافقة رأيه ، يعنى قوله تعالى : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً » ولما أراد
على أن يكتب كتاب الصلح عام الحديبية كتب : هذا ما صالح محمد رسول الله
ومهيل بن عمرو على أهل مكة . قال سهيل : لو عرفناك رسولاً ما حاربناك ،
اكتب محمد بن عبد الله ، فأمر رسول الله علياً أن يحجو رسول الله فأبى على
رضى الله عنه ذلك حتى أمره أن يريه موضعه فحاه رسول الله بيده وكان هذا
الإباء من عليّ بالرأى في مقابلة النص . وقد كان الحكم للمسبوق أن يبدأ
بقضاء ما سبق به ثم يتابع الإمام ، حتى جاء معاذ يوماً وقد سبقه رسول الله ببعض
الصلاة فتابعه فيما بقى ثم قضى ما فاتته ، فقال له رسول الله : « ما حملك على
ما صنعت ؟ » قال : وجدتك على شئ . فكرهت أن أخالفك عليه . فقال :
« سن لكم معاذ سنة حسنة فاستنوا بها » وكان هذا منه عملاً بالرأى في موضع
النص ثم استصوبه رسول الله في ذلك . وأبو ذر حين بعثه رسول الله مع إبل
الصدقة إلى البادية أصابته جنابة فصلى صلوات بغير طهارة إلى أن جاء إلى رسول الله
الحديث إلى أن قال له : « التراب كافيك ولو إلى عشر حجج ما لم تجد الماء »
وكان ذلك منه عملاً بالرأى في موضع النص . وكذلك عمرو بن العاص أصابته جنابة
في ليلة باردة فتيمم وأم أصحابه مع وجود الماء وكان ذلك منه عملاً بالرأى في موضع
النص ثم لم ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ؛ فعرفنا أنهم كانوا
مخصوصين بذلك . وكذلك ظهر منهم الفتوى بالرأى فيما لا يعرف بالرأى
من المقادير نحو حد الشرب كما قال علي رضى الله عنه فإنه ثبت بآرائنا . ولا وجه
لذلك إلا الحمل على معنى الخصوصية .

والجواب أن نقول : هذا الكلام عند التأمل فيه من جنس الطعن عليهم لا بيان الكرامة لهم ؛ لأن كرامتهم إنما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله ، فالسمى لإظهار مخالفة منهم في أمر الله وأمر الرسول يكون طمعاً فيهم ، ومعلوم أن رسول الله ما وصفهم بأنهم خير الناس إلا بعد علمه بأنهم أطوع الناس له ، وأظهر الناس انقياداً لأمره وتطعماً لأحكام الشرع ، ولو جاز إثبات مخالفة الأمر بالرأى لهم بطريق الكرامة والاختصاص بناء على الخيرية التي وصفهم بها رسول الله لجاز مثل ذلك لمن بعدهم بناء على ما وصفهم الله به بقوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » الآية ، ولو جاز ذلك في فتاويهم لجاز فيما نقلوا إلينا من أحكام الشرع ؛ فتبين أن هذا من جنس الطعن ، وأنه لا بد من طلب التأويل فيما كان منهم في صورة الخلاف ظاهراً بما هو تمظيم وموافقة في الحقيقة .

ووجه ذلك بطريق الفقه أن نقول : قد كان من الأمور ما فيه احتمال معنى الرخصة والإكرام أو معنى العزيمة والإلزام ، ففهموا أن ما اقترن^(١) به من دلالة الحال أو غيره مما يتبين به أحد المحتملين ، ثم رأوا التمسك بما هو العزيمة أولى لهم من الترخص بالرخصة ، وهذا أصل في أحكام الشرع . وبيان هذا في حديث الصديق ؛ فإن إشارة رسول الله صلى الله عليه وسلم له بأن ثبت في مكانه كان محتملاً معنى الإكرام له ومعنى الإلزام ، وعلم بدلالة الحال أنه على سبيل الترخص والإكرام له ، فحمد الله تعالى على ذلك ، ثم تأخر تمسكاً بالعزيمة الثابتة بقوله تعالى : « لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وإليه أشار بقوله : ما كان لابن أبي قحافة أن يتقدم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك كان تقدمه للإمامة قبل أن يحضر رسول الله ؛ فإن التأخير إلى أن يحضر كان رخصة ، ومراعاة حق الله في أداء الصلاة في الوقت المهود كان عزيمة ، فإنما قصد التمسك بما هو العزيمة لعله أن رسول الله عليه السلام كان يستحسن ذلك منه ، فمرفنا أنه ما قصد إلا تعظيم أمر الله وتعظيم رسول الله فيما باشره

(١) وفي الهندية : ففهموا بما اقترن به .

بالرأى . وكذلك فعل عمر رضى الله عنه بالامتناع من الصلاة على من شهد الله بكفره وهو المزينة ؛ لأن الصلاة على الميت المسلم يكون إكراماً له وذلك لا يشك فيه إذا كان المصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا أن التقدم للصلاة عليه كان بطريق حسن العشرة ، ومراعاة قلوب المؤمنين من قراباته ، فحذب عمر رداءه تمسكاً بما هو المزينة ، وتمظيماً لرسول الله لا قصداً منه إلى مخالفته . وكذلك حديث على فإنه أبى أن يححو ذلك تمظيماً لرسول الله وهو المزينة ، وقد علم أن رسول الله ما قصد بما أمر به إلا تنعيم الصلح لما رأى فيه من الحظ للمسلمين بفرغ قلوبهم ، ولو علم على أن ذلك كان أمراً بطريق الإلزام لمجاه من ساعته ؛ ألا ترى أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك ستبعثنى فى أمر أفأكون فيه كالسكة المحمة أم الشاهد يرى مالا يرى الغائب ؟ فقال : « بل الشاهد يرى مالا يرى الغائب » فهذا تبين أنه عرف بأن ذلك الأمر منه لم يكن إلزاماً ورأى إظهار الصلابة فى الدين بمحض من المشركين عزمة فتمسك به ، ثم الرغبة فى الصلح مندوب إليه الإمام^(١) بشرط أن يكون فيه منفعة للمسلمين ، وتنام هذه المنفعة فى أن يظهر الإمام المساعدة والمساهلة معهم فيما يطلبون ، ويظهر المسلمون القوة والشدة فى ذلك ؛ ليعلم العدو أنهم لا يرغبون فى الصلح لضعفهم ، فلاجل هذا فعل على رضى الله عنه ما فعله ، وكأنه تأويل قرله تعالى : « ولا تهنوا ولا تحزنوا » وكذلك حديث معاذ رضى الله عنه ؛ فإن السنة التى كانت فى حق المسبوق من البداية بما فاته ، فيها احتمال معنى الرخصة ليكون الأداء عليه أيسر ، فوقف معاذ على ذلك وعرف أن المزينة متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واعتقاد الغنيمة فيما أدركه معه ، فاشتغل بإحراز ذلك أولاً تمسكاً بالمزينة لا مخالفة للنص . وكذلك حديث أبى ذر إن صح أنه أدى صلاته فى تلك الحالة بغير طهارة ؛ فإن فى حكم التيمم^(٢) للجنب بعض الاشتباه فى النص باعتبار القراءتين « أو لمستم » « أو لا مستم النساء » فلعله كان عنده أن

(١) وفى الهندية : للإمام . وكذلك فى شرح البردوى معزوا إلى السرخسى .

(٢) وفى الثمانية : فى حق التيمم .

المراد المس باليد وأنه لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنهما ، ثم رأى أن بسبب المعجز يسقط عنه فرض الطهارة في الوقت ، وأن أداء الصلاة في الوقت عزيمة ، فاشتغل بالأداء تعظيماً لأمر الله وتمسكاً بالعزيمة . وكذلك حديث عمرو بن العاص ؛ فإنه رأى أن فرض الاغتسال ساقط عنه لما يلحقه من الحرج بسبب البرد أو لخوفه الهلاك على نفسه ، وقد ثبت بالنص أن التيمم مشروع لدفع الحرج ؛ فمرفنا أنه ليس في شيء من هذه الآثار معنى يوم مخالفة النص من أحد منهم ، وأنهم في تعظيم رسول الله كما وصفهم الله به . وأما حد الشرب فإنما أثبتوه استدلالاً بحمد القذف ، على ما روى أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر : يا أمير المؤمنين إذا شرب هذى وإذا هذى افترى ، وحد المفتري في كتاب الله ثمانون جلدة . ثم الحكم الثابت بالإجماع لا يكون محالاً به على الرأي ، وقد بينا أن الإجماع يوجب علم اليقين والرأي لا يوجب ذلك ، ثم هذا دعوى الخصوصية من غير دليل ، ومن لا يرى إثبات شيء بالقياس فكيف يرى إثبات مجرد^(١) الدعوى من غير دليل والكتاب يشهد بخلاف ذلك ، فالتناس في تكليف الاعتبار المذكور في قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » سواء ، وهم كانوا أحق بهذا الوصف ، وهذا أقوى ما نعتمه من الدليل المعقول في هذه المسألة ؛ فإنه لا فرق بين التأمل في إشارات النص فما أخبر الله به عن الذين لحقهم الثلاث بسبب كفرهم كما قال تعالى : « هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب » الآية ، لنعتبر بذلك ونزجر عن مثل ذلك السبب ، وبين التأمل في إشارات النص في حديث الربا ليعرف به أن المحرم هو الفضل الخالي عن العوض ، فثبت ذلك الحكم بعينه في كل محل يتحقق فيه الفضل الخالي عن العوض مشروعاً في البيع كالأرز والسمسم والجص وما أشبه ذلك وقد قررنا هذا ؛ يوضحه أن التأمل في معنى النص الثابت بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان

(١) وفي العثمانية والهندية : لإثباته بمجرد الدعوى

الثابت بوضع واضح اللغة ، ثم التأمل في ذلك للوقوف^(١) على طريق الاستمارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستماراً في محل آخر بطريقه ، جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم ، فكذلك التأمل في معاني النص لإثبات حكم النص في كل موضع علم أنه مثل النصوص عليه ، وهذا لنوعين من الكلام : أحدهما أن الله تعالى نص على أن القرآن تبيان لكل شيء بقوله تعالى : « وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ » ولا يتمكن أحد من أن يقول كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له في الالة ، فعرفنا أنه تبيان لكل شيء بمعناه الذي يستدرك به حكمه ، وما ثبت بالنص فيما أن يقال هو ثابت بصورة النص لا غير ، أو بالمعنى الذي صار معلوماً بإشارة النص ، والاول باطل ؛ فإن الله تعالى قال : « فَلَا تَقُلْ لَهَا أَفْ » ثم أحد لا يقول إن هذا نهى عن صورة التأنيف دون الشتم والضرب . وكذلك قوله تعالى : « وَلَا يَظْلَمُونَ نَفْسًا » وقوله تعالى : « مَنْ إِنْ تَأْمَنَ بِقِطَارٍ يُؤَدُّ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَ بِدِينَارٍ » فعرفنا أن ثبوت الحكم باعتبار المعنى الذي وقعت الإشارة إليه في النص . ثم ذلك المعنى نوعان : جليّ ، وخفيّ ؛ ويوقف على الجليّ باعتبار الظاهر ، ولا يوقف على الخفيّ إلا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله : « فاعتبروا » وبعد ما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم في كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتاً بالنص لا بالرأى وإن لم يكن صيغة النص متناولاً ؛ ألا ترى أن الحكم بالرجم على ماعز لم يكن حكماً على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي لأجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بياناً في حق سائر الأشخاص بالنص . والثاني أنه ما من حادثة إلا وفيها حكم لله تعالى من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاط ، ومعلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص ؛ فالنصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة ، وفي تسميته حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها ، فإن ما فيه النص يكون أصلاً ممهوداً . وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة [طلباً أو رواية ، فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة]^(٢)

(١) كذا في الهندية وفي الأصل : للوقوف .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

وقد لزمنا معرفة حكم الحادثة بالحجة بحسب الوسع فإما أن يكون الحجة استنباط المعنى من النصوص ، أو استصحاب الحال كما قالوا ، ومعلوم أنه ليس في استصحاب الحال إلا عمل بلا دليل ولا دليل جهل ، والجهل لا يصلح أن يكون حجة باعتبار الأصل ، وهو أيضاً مما لا يوقف عليه ، فمن المحتمل أن لا يكون عند بعض الناس فيه دليل ويكون عند بعضهم ، والقياس من الوجه الذي قررنا حجة وإن كان لا يوجب علم اليقين ؛ ألا ترى أن الشرع جوز لنا الإقدام على المباحات لقصد تحصيل النفعة ، يعنى المسافرة للتجارة والحاربة للعدو والغلبة على الأعداء بغالب الرأى ، والاجتهاد فى أمر القبلية والاشتغال بالمعالجة لتحصيل صفة البرء ، وكل ذلك إقدام من غير بناء على ما يوجب علم اليقين ، ثم هو حسن فى بعض المواضع واجب فى بعض المواضع . وكذلك تقويم التلغات ، واعتقاد المعروف فى النفقات والمتعة ، فإن ذلك منصوص عليه ، ثم الإقدام عليه بالرأى جائز فكان ذلك عملاً بالحجة ؛ فتبين أن القياس من نوع العمل بما هو حجة فى الأصل ولكنه دون الثابت من الحكم بالنص فلا يصار إليه إلا فى موضع لا يوجد فيه نص . فأما استصحاب الحال فهو عمل بالجهل فلا يجوز المصير إليه إلا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة . وسنقرر هذا فى باب إن شاء الله تعالى . فبهذا التقرير يتبين^(١) أن نفاة القياس يتمسكون بالجهل ، وأن فقهاء الأمصار يعملون بما هو الحق ، وماذا بعد الحق إلا الضلال . وأما استدلالهم بقوله تعالى : « أولم يكفهم ؟ » قلنا نحن نقول بأن ما أنزل من الكتاب كاف ، ولكن الاحتجاج بالقياس مما أنزل فى الكتاب إشارة وإن كان لا يوجد فيه نصاً فإنه الاعتبار بالمأمور به من قوله تعالى : « فاعتبروا » وبهذا يتبين أن الحكم به حكم بما أنزل الله فيضعف به استدلالهم بقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله » وبه يتبين^(١) أنه من جملة ما تناوله قوله تعالى : « تبياناً لكل شيء » وقوله تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » وقد قبل المراد بالكتاب هنا اللوح المحفوظ ؛ وبهذا يتبين^(١) أن العمل بالقياس

لا يكون تقدماً بين يدى الله ورسوله بل هو ائتمار بأمر الله وأمر رسوله ، وسلوك طريق قد علم رسول الله أمته بالوقوف به على أحكام الشرع ، وهذا لأننا إنما ثبت الحكم فى الفروع بالعلة المؤثرة ، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل يجعل الله إياها مؤثرة ، وإنما إعمال الرأى فى تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل وإظهار التأثير فيه فلا يكون العمل فيه عملاً بالرأى ، إنما التقدم بين يدى الله ورسوله فيما ذهب إليه الخصم من القول بأن العمل بالقياس باطل ، لأنه لا يجد ذلك فى كتاب الله نصاً ، وهو لا يجوز الاستنباط ليقف به على إشارة النص فيكون ذلك قولاً بمنبر حجة ، ثم يكون عاملاً فى الأحكام بلا دليل ، وقد بينا أن هذا لا يصلح أن يكون حجة أصلية . وأما قوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » فالذكور هو علم منكر فى موضع النفي والفكرة فى موضع النفي تم ، فاستعمال الرأى يثبت نوع علم من طريق الظاهر وإن كان لا يثبت علم اليقين ، وبالاتفاق علم اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه ، فإن العمل بخبر الواحد واجب ولا يثبت به علم اليقين ، والعمل بالرأى فى الحرب جائز ، وفى باب القبلة عند الاشتباه واجب ، وفى المعالجة بالأدوية جائز وإن كان شئ من ذلك لا يوجب علم اليقين ، وهذا لأن التكليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا تحصيل علم اليقين فى حكم كل حادثة ، والخرج مدفوع ، وفى إثبات الحجة عن إعمال الرأى فى الحوادث التى لا نص فيها من الحرج ما لا يخفى . ثم لا إشكال أن ما يثبت من العلم بطريق القياس فوق ما يثبت باستصحاب الحال ؛ لأن استصحاب الحال إنما يكون دليلاً عندهم لعدم الدليل المغير وذلك مما لا يعلم يقيناً ، قد يجوز أن يكون الدليل المغير ثابتاً وإن لم يبلغ المبتلى به ، ولهذا لا تقبل البينة على النفي فى باب الخصومات وتقبل على الإثبات باعتبار طريق لا يوجب علم اليقين ؛ فإن الشهادة بالملك لظاهر اليد أو اليد مع التصرف تكون مقبولة وإن كانت لا توجب علم اليقين . فأما قوله تعالى : « ولا تقولوا على الله إلا الحق » قلنا ما يظهر عند استعمال الرأى بالوصف المؤثر حق فى حقنا وإن كنا لا نعلم أنه هو الحق عند الله تعالى ؛ ألا ترى أن المتحرى فى باب القبلة يلزمه التوجه إلى الجهة التى يستقر عليها الرأى ، ومعلوم أنه لا يلزمه مباشرة ما ليس بحق أصلاً ،

فعرفنا أنه حق عندنا وإن كنا لا نقطع القول بأنه الحق عند الله تعالى ،
فقد يصيب المجتهد ذلك باجتهاده وقد يخطئ ؛ ثم التكليف بحسب الوسع وليس
في وسعنا الوقوف على ما هو حق عند الله لا محالة ، وإنما الذي في وسعنا طلبه
بطريق الاعتبار الذي أمرنا به وبعد إصابة ذلك الطريق يلزمنا العمل به فكذلك
في الأحكام ، وما أشاروا إليه من الفرق بين ما هو محض حق الله تعالى وبين
ما فيه حق العباد ليس بقوى ؛ لأن المطلوب هنا جهة القبة لأداء ما هو محض
حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ، ومع ذلك أطلق لنا العمل
بالرأى فيه ، إما لتحقيق معنى الابتلاء ، أو لأنه ليس في وسعنا ما هو أقوى
من ذلك بعد انقطاع الأدلة الظاهرة ، وهذا المعنى بعينه موجود في الأحكام ؛
ثم الاحتمال الذي يبقى بعد استعمال الرأى بمنزلة الاحتمال في خبر الواحد ؛ فإن
قول صاحب الشرع موجب علم اليقين وإنما يثبت في حقنا العلم والعمل به إذا
بلغنا ذلك ، وفي البلوغ والاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم احتمال ،
فكذلك الحكم في المنصوص ثابت بالنص على وجه يوجب علم اليقين ،
وفيه معنى هو مؤثر في الحكم شرعاً ولكن في بلوغ الآراء وإدراك ذلك المعنى
نوع احتمال ، فلا يمنع ذلك وجوب العمل به عند انعدام دليل هو أقوى منه ؛
ولهذا شرطنا للعمل بالرأى أن تكون الحادثة لا نص فيها من كتاب ولا سنة ؛
فتبين أن فيما قلنا مبالغة في المحافظة على النصوص بظواهرها ومعانيها ؛ فإنه
ما لم يقف على النصوص لا يعرف أن الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معاني
النصوص لا يمكنه أن يرد الحادثة إلى ما يكون مثلها من النصوص ، ثم مع
ذلك فيه تميم المعنى في الفروع وتمظيم ما هو حق الله تعالى ؛ فإن اعتقاد
الحقية في الحكم المنصوص ثابت بالنص ، ومعنى شرح الصدر وطمأنينة
القلب ثابت بالوقوف على المعنى . ولا معنى لاستدلالهم باختلاف أحكام
النصوص ؛ لأننا إنما نجوز استعمال الرأى عند معرفة معاني النصوص وإنما
يكون هذا فيما يكون معقول المعنى ، فأما فيما لا يعقل المعنى فيه فنحن
لا نجوز إعمال الرأى لتعمدية الحكم إلى ما لا نص فيه ؛ وسيأتيك
بيان هذا في شرط القياس ، ويتبين بهذا أن مراد رسول الله صلى

الله عليه وسلم بدم الرأي فيما رووا من الآثار الرأي الذي ينشأ عن متابعة هوى النفس ، أو الرأي الذي يكون المقصود منه رد النصوص نحو ما فعله إبليس ، فأما الرأي الذي يكون المقصود به إظهار الحق من الوجه الذي قلنا لا يكون مذموماً ؟ ألا ترى أن الله تعالى أمر به في إظهار قيمة الصيد بقوله : « يحكم به ذوا عدل منكم » فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك أصحابه والصحابة عن آخرهم أجمعوا على استعماله من غير نكير من أحد منهم على من استعماله ، فكيف يظن بهم الاتفاق على ما ذمه رسول الله أو جعله مدرجة الصلال ، هذا شيء لا يظنه إلا ضال ، والله أعلم^(١) .

فصل في بيان ما لا بد للقياس من معرفته

قال رضى الله عنه : وذلك معنى القياس لمة ، فالصورة بلا معنى يكون فاسداً من الدعوى ؛ ثم شرطه فإن وجود الشيء على وجه يكون معتبراً شرعاً لا يكون إلا بوجود شرطه ؛ ثم ركنه فقوام الشيء يكون بركنه ؛ ثم حكمه فإن الشيء إنما يخرج من حد العبث والسفه إلى حد الحكمة بكونه مفيداً ، وذلك إنما يكون بحكمه ؛ ثم بالدفع بعد ذلك فإن تمام الإلزام إنما يتبين بالمعجز عن الدفع . فأما الأول فهو معرفة القياس لغة ، فنقول : للقياس تفسير هو المراد بصيغته ، ومعنى هو المراد بدلالته ، بمنزله فعل الضرب فإن له تفسيراً هو المعلوم بصورته وهو إيقاع الخشبة على جسم ، ومعنى هو المراد بدلالته وهو الإيلاء . فأما تفسير صيغة القياس فهو التقدير ، يقال : قس النمل بالنمل : أى قدره به ، وقاس الطبيب الجرح إذا سبره بالسبار ليعرف مقدار غوره ، وبهذا يتبين أن معناه لغة في الأحكام : رد الشيء إلى نظيره ليسكون مثلاً له في الحكم الذى وقعت الحاجة إلى إثباته ؛ ولهذا يسمى ما يجرى بين المناظرين مقايسة ، لأن كل واحد منهما يسمى ليكمل جوابه في الحادثة مثلاً لما اتفقا على كونه أصلاً بينهما ؛ يقال : قايسته مقايسة وقياساً ، ويسمى ذلك نظراً أيضاً إذ^(٢) لا يصاب إلا بالنظر عن إنصاف ، ويسمى ذلك اجتهداً مجازاً أيضاً لأن يبذل المجهود يحصل هذا المقصود .

(١) وفي المئانية والهندية : والله التوفيق . (٢) وفي المئانية : لأنه

وأما المعنى الذى هو المراد بدلالته ، وهو أنه مدرك من مدارك أحكام الشرع ، ومفصل من مفاصله ، وإنما يتبين هنا ببسط الكلام فنقول : إن الله تعالى ابتلانا باستعمال الرأى والاعتبار ، وجعل ذلك موضوعاً على مثال ما يكون بين العباد مما شرعه من الدعوى والبينات ، فالنصوص شهود على حقوق الله تعالى وأحكامه بمنزلة الشهود فى الدعوى ، ومعنى النصوص [شهادته ، بمنزلة^(١)] شهادة الشاهد ، ثم لا بد من صلاحية الشاهد بكونه حراً عاقلاً بالغاً ، فكذلك لا بد من صلاحية النص لكونه شاهداً بكونه معقول المعنى ، ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها ، فكذلك لا بد من صلاحية الوصف الذى هو بمنزلة الشهادة ، وذلك بأن يكون ملائماً للحكم أو مؤثراً فيه على ما نبين الاختلاف فيه ، ولا بد مما هو قائم مقام الطالب فيه وهو القائس ، ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعى ، فالنصوص تعدية الحكم إلى الفروع ، ولا بد من مقضى عليه وهو عقد القلب ليرتب عليه العمل بالبدن إن كان يحاج نفسه ، وإن كان يحاج غيره فلا بد من خصم هو كالقضى عليه من حيث إنه يلزمه الانقياد له ، ولا بد من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضى فى الخصومات ، ثم بعد اجتماع هذه المعانى يتمكن الشهود عليه من الدفع كما فى الدعوى الشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة فإن تمام الإلزام إنما يتبين بالمعجز عن الدفع ، وربما يخالفنا فى بعض هذا الشافعى وغيره من العلماء أيضاً .

فصل فى تعليل الأصول

قال فريق من العلماء : الأصول غير معلولة فى الأصل ما لم يقم الدليل على كونه معلولاً فى كل أصل . وقال فريق آخر : هى معلولة إلا بدليل مانع ، والأشبه بمذهب الشافعى رحمه الله أنها معلولة فى الأصل إلا أنه لا بد لجواز التعليل فى كل أصل من دليل مميز ، والذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولاً فى الحال ، وإنما يتبين هذا فى مسألة

(١) زيادة من الهندية وفيها : النص مكان النصوص .

الذهب والفضة ؛ فإن استدلال من يستدل من أصحابنا على كون الحكم الثابت فيهما معلولاً بأن الأصول في الأصل معلولة لا يكون^(١) صحيحاً حتى يثبت بالدليل أن النص الذي فيهما معلول في الحال .

وحجة الفريق الأول أن الحكم في النصوص قبل التمايل ثابت بصيغة النص وفي التعليل تغيير لذلك الحكم حتى يكون ثباتاً بالوصف الذي هو المعنى في النصوص ، فيكون ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ، ولا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل ، بل أولى ؛ فالجواز أحد نوعي اللسان والمعنى الذي يستنبط من النصوص ليس من نوع اللسان في شيء ؛ يوضحه أن المعاني تتعارض في النصوص وباعتبار المعارضة لا يتمين وصف منها بل كل وصف يحتمل أن يكون هو المعنى الموجب للحكم فيه والمحتمل لا يكون حجة ، ولا بد من ترجيح بعض الأوصاف عند الاشتغال بالتعليل ، والترجيح بمد المعارضة لا يكون إلا بالدليل ؛ على أنا نفهم من خطاب الشرع ما نفهم من مخاطباتنا ، ومن يقول لغيره أعتق عبدي هذا لم يكن له أن يصير إلى التعليل في هذا الأمر ، فكذلك في مخاطبات الشرع لا يجوز المصير إلى التعليل حتى يقوم الدليل .

وحجة الفريق الثاني أن الدليل الذي دل على صحة القياس وجواز العمل به يكون دليلاً على جواز التعليل في كل أصل ؛ فإن ما هو طريق التعليل وهو الوقوف على معنى النص والوصف الذي هو صالح لأن يكون علة للحكم موجود في كل نص ، فيكون جواز التعليل أصلاً في كل نص ، وتكون صفة الصلاحية أصلاً في كل وصف ، فيكون التعليل به أصلاً ما لم يظهر المانع ، بمنزلة العمل بالأخبار ؛ فإن وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب الشرع هو الأصل حتى يمنع منه مانع ، ولا تتحقق المعارضة الموجبة للتوقف بمجرد اختلاف الآثار عند إمكان العمل بالكل ، فكذلك لا تثبت المعارضة الموجبة للتوقف عند كثرة أوصاف الأصل مع إمكان العمل بالكل إلا أن يمنع من ذلك مانع ، وليس هذا نظير خطاب العباد في معاملاتهم ، فإن ذلك مما لا نشغل فيه

(١) كذا في العثمانية والمهندية . وفي الأصل : لا تكون صحيحة .

بطلب المعنى ؛ لجواز أن يكون خالياً عن معنى مؤثر وعن حكمة حميدة بخلاف خطاب الشرع ؛ ألا ترى أن هناك وإن كان التعليل فيه منصوصاً لا يصار إلى التعمدية ؛ فإنه لو قال أعتق عبدي هذا فإنه أسود لم يكن له أن يمدى الحكم بهذا التعليل إلى غيره ، وفي خطاب الشرع فيما يكون التعليل منصوصاً يثبت حكم التعمدية بالاتفاق ، كقوله عليه السلام : « الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات » ودعواهم أن في التعليل تغيير الحكم كلام باطل ؛ فإن الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل ، وإنما التعليل لتعمدية الحكم إلى محل آخل لا نص فيه على ما نبينه في فصل الشرط ؛ فعرفنا أن أثر التعليل في المنصوص من حيث شرح الصدر وطمانينة القلب ، وذلك تقرير للحكم لا تغيير كالوقوف على معنى اللسان . وقولهم إن في كل وصف احتمالاً ، قلنا : لا كذلك بل الأصل في المنصوص وجوب التعليل لتعميم الحكم على ما قررنا ، فبعد هذا في كل وصف احتمال أنه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة [وما ثبت حجة بالدليل فإنه لا يخرج بالاحتمال من أن يكون حجة^(١)] وإنما يثبت ذلك بالدليل السانع .

وأما الشافعي فإنه يقول : قد علمنا بالدليل أن علة النص أحد أوصافه لا كل وصف منه ؛ فإن الصحابة اختلفوا في الفروع باختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص ، فكل واحد منهم ادعى أن العلة ما قاله ، وذلك اتفاق منهم أن أحد الأوصاف هو العلة ؛ ثم ذلك الوصف مجهول والمجهول لا يصلح استعماله مع الجهالة لتعمدية الحكم فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر الأوصاف حتى يجوز التعليل به ؛ فإنه لا يجوز التعليل بسائر الأوصاف لاتفاق الصحابة على ذلك وعلمنا ببطلان التعليل في مخالفة الإجماع . ثم على أصله التعليل تارة يكون للنفع من التعمدية ، وتارة يكون لإثبات التعمدية ، ولا شك أن الوصف الذي به يثبت الحجر عن التعمدية غير الوصف الذي يثبت به حكم التعمدية ، فما لم يتميز أحد الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليل النص .

(١) ما بين المربعين زيادة من الهندية والعثمانية .

وأما علماءنا فقد شرطوا الدليل المميز ، ولكن بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي على ما نذكره في بابه [إن شاء الله ^(١)] وشرطوا قبل ذلك أن يقوم الدليل في الأصل على كونه معلولاً في الحال ؛ لأن النصوص نوعان : معلول ، وغير معلول ؛ والصير إلى التعليل في كل نص ، بعد زوال هذا الاحتمال ، وذلك لا يكون إلا بدليل يقوم في النص على كونه معلولاً في الحال . وإنما نظيره مجهول الحال إذا شهد ؛ فإنه ما لم تثبت حرите بقيام الدليل عليه لا تكون شهادته حجة في الإلزام ، وقبل ثبوت ذلك بالدليل الحرية ثابتة بطريق الظاهر ، ولكن هذا يصلح للدفع لا للإلزام ، فكذلك الدليل الذي دل في كل نص على أنه معلول ثابت من طريق الظاهر وفيه احتمال ، فإلم يثبت بالدليل الموجب لكون هذا النص معلولاً لا يجوز الصير إلى تعليله لتعمدية الحكم إلى الفروع ، ففيه معنى الإلزام ، وهو نظير استصحاب الحال ، فإنه يصلح حجة للدفع لا للإلزام لبقاء الاحتمال فيه .

فإن قيل : أليس أن الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم في أفعاله جائز ما لم يعم الدليل المانع ، وقد ظهرت خصوصيته في بعض الأفعال ، ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء به إلا بعد قيام الدليل ؟ قلنا : رسول الله صلى الله عليه وسلم إمام مقتدى به ، ما بعث إلا يأخذ الناس بهديه وهداه ، فيكون الاقتداء به هو الأصل وإن كان قد يجوز أن يكون هو مخصوصاً ببعض الأشياء ، ولكن الخصوصية في حقه بمنزلة دليل التخصيص في العموم والعمل بالعام مستقيم حتى يقوم دليل التخصيص ، فكذلك الاقتداء به في أفعاله . فأما هنا فاحتمال كون النص غير معلول ثابت في كل أصل مثل احتمال كونه معلولاً ، فيكون هذا بمنزلة المجمل فيما يرجع إلى الاحتمال ، والعمل بالمجمل لا يكون إلا بعد قيام دليل هو بيان ، فكذلك تعليل الأصول ^(٢) ؛ يوضحه أن هناك

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : الأصل .

قد قام الدليل الموجب لعلم اليقين على جواز الاقتداء به مطلقاً ، وهو قوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » وههنا الدليل هو صلاحية الوصف الموجود في النص ، وذلك إنما يعلم بالرأى فلا ينعدم به احتمال كون النص غير معلول ؛ لأننا قد بينا أن في تعليل النص معنى الابتلاء ، والابتلاء بما يكون غير معلول من النصوص أظهر ، وبعد ما تحققت المساواة في معنى الابتلاء لابد من قيام الدليل في النصوص على أنه معلول للتحال . وبيان هذا في الذهب والفضة ؛ فإن حكم الربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا بملة الوزن . وأنكر الشافعي هذا فيحتاج إلى أن يثبت بالدليل أنه معلول . وفيه نوعان من الدليل : أحدهما قوله عليه السلام : « يد بيد » ففيه إيجاب التمين وهو متمد إلى الفروع لأنه لابد من تمين أحد البدلين في كل عقد ؛ فإن الدين بالدين حرام بالنص وذلك ربا ، كما قال عليه السلام : « إنما الربا في النسيئة » ثم وجوب التمين في البديل الآخر هنا لاشتراط المساواة ، فالمساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام « مثل بمثل » وعند اختلاف الجنس المساواة في المينة شرط بقوله عليه الصلاة والسلام : « وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدأ بيد » وهذا حكم متمد إلى الفروع ؛ فإن الشافعي يشترط التقايض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس بهذا النص ، ونحن لا نجز بيع قفيز من حنطة بيمينها بقفيز من شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس وإن كان موصوفاً وحل التفاضل بينهما ؛ لأن بترك التمين في المجلس ينعدم المساواة في اليد باليد ، وشرطنا القبض في رأس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التمين ، فعرفنا أنه معلول ، والتعليل بالتمنية يمنع التمعية ، فباعتبار كونه معلولاً يكون مقيماً إلى الفروع ، فالوصف الذي يمنع التمعية لا يقدر فيه ولا يخرج من أن يكون شاهداً ، بمنزلة صفة الجهل في الشاهد فإنه لا يكون طمعاً في شهادته لأنه لا يخرج به من أن يكون أهلاً للولاية ، والشهادة تبني على ذلك ، بخلاف صفة الرق فإن الطعن به يمنع العمل بشهادته حتى تثبت حرите بالحجة ؛ لأنه يخرج به من أن يكون أهل الولاية والصلاحية للشهادة تبني على

ذلك . ومثال هذا أيضاً ما قاله الشافعى فى تحريم الخمر إنه معلول من غير قيام الدليل فيه على كونه معلولاً ، بل الدليل من النص دال على أنه غير معلول ، وهو قوله عليه السلام : « حرمت الخمر لعينها » و « السكر من كل شراب » وإثبات الحرمة وصفة النجاسة فى بعض الأثرية المسكرة لا يكون تعدياً للحكم الثابت فى الخمر ؛ ألا ترى أنه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحلّه ، ولا يكون التقدير فى النجاسة فيه كالتقدير فى الخمر ، وإنما تلك حرمة ثابتة باعتبار نوع من الاحتياط ، فلا يتبين به كون النص معلولاً .

ثم تعليل النص قد يكون تارة بالنص ، نحو قوله تعالى : « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » وقول النبي عليه السلام لبريرة : « ملكت بضعك فاخترى » وقد يكون بفحوى النص كقول النبي عليه السلام فى السمن الذى وقعت فيه فأرة : « إن كان جامداً فألقوها وما حولها وكلوا ما بقى ، وإن مائماً فأريقوه » فإن فى هذا إشارة إلى أنه معلول بعلّة مجاورة النجاسة إياه . وكذلك خبر الربا من هذا النوع كما بينا ؛ وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كقوله عليه السلام فى دم الاستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئى لكل صلاة » . وقد يكون على^(١) اتفاق القائلين بالقياس على كونه معلولاً ؛ فعند وجود شيء من هذه الأدلة فى النص سقط اعتبار احتمال كونه غير معلول .

فصل فى ذكر شرط القياس

وإنما قدمنا الشرط لأن الشرعيات لا تصير موجودة بركنها قبل وجود^(٢) الشرط ؛ ألا ترى أن من أراد النكاح فلا بد له من أن يبدأ بإحضار الشهود ، ومن أراد الصلاة لم يجد بداً من البداية بالطهارة وستر المودة . وهذه الشروط خمسة : أحدها أن لا يكون حكم الأصل مخصوصاً به بنص آخر ، والثانى أن لا يكون معدولاً به عن القياس ، والثالث أن لا يكون التعليل للحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به إلى فرع هو نظيره ولا نص

(١) وفى الثمانية والهندية : فى اتفاق .

(٢) وفى الثمانية والهندية : قبل شرطها .

فيه ، والرابع أن يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله ، والخامس أن لا يكون التعليل متضمناً لإبطال شيء من ألفاظ المنصوص .

أما الأول : فلأن التعليل لتعمدية الحكم ، وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص ، فكان هذا تعليلًا في ممارسة النص لدفع حكمه والقياس في معارضة النص باطل .

وأما الثاني : فلأن التعليل يكون مقايسة والحكم المعدول به عن القياس الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ، ولا معتبر بالقياس فيه على مخالفة النص ؛ لأن المقصود بالتعليل إثبات الحكم به في الفرع والقياس يبنى هذا الحكم ، ولا يتحقق الإثبات بحجة النفي كما لا يتحقق التحليل بما هو حجة التحريم .

وأما الثالث : فلأن المقايسة إنما تكون بين شيئين ليعلم به أنهما مثلاً فلا تصور له في شيء واحد ولا في شيئين مختلفين لا تتحقق المائلة بينهما ، فإذا لم يتمد الحكم بالتعليل عن المنصوص عليه يكون شيئاً واحداً لا تتحقق فيه المقايسة ، وإذا كانا مختلفين لا يصيران بالتعليل مثلين ، ومحل الانفعال شرط كل فعل وقول كحل هو حتى فإيه شرط ليكون صدمه ضرباً وقطعه قتلاً ؛ واشتراط كونه حكماً شرعياً ؛ لأن الكلام في القياس على الأصول الثابتة شرعاً ، ويمثل هذا القياس لا يعرف إلا حكم الشرع ؛ فإن الطب واللغة لا يعرف بمثل هذا القياس .

وأما الرابع : فلأن العمل بالقياس يكون بعد النص ، وفي الحكم الثابت بالنص لا مدخل للقياس في التفسير كما لا مدخل له في الإبطال ، فإذا لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا بياناً^(١) مغيراً لحكم النص أو مبطلاً له ، ولا معتبر بالقياس في معارضة النص .

وأما الخامس : فلأن النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه ، فكما لا يعتبر

(١) وفي الهندية : قياساً .

القياس في معارضة النص بإبطال حكمه لا يعتبر في معارضة بإبطال لفظه . وى بعض هذه الفصول يخالفنا الشافعى رحمه الله على ما نبينه .

فأما مثال الأول وهو أن العدد معتبه فى الشهادات المطلقة بالنص ، وقد فسر الله تعالى الشاهدين برجلين أو رجل وامرأتين وذلك تنصيص على أدنى ما يكون من الحججة لإثبات الحق ، ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم خزيمة رضى الله عنه بقبول شهادته وحده ، فكان ذلك حكماً ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له فلم يجوز تعامله أصلاً حتى لا يثبت ذلك الحكم فى شهادة غير خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه فى الفضيلة لأن التمليل يبطل خصوصيته . وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً بأن حل له تسع نسوة فقد ثبت بالنص أن الحل بالنكاح يقتصر على الأربعة ثم ظهرت خصوصية رسول الله عليه الصلاة والسلام بالزيادة بنص آخر فلم يكن ذلك قابلاً للتمليل . وكذلك ظهرت خصوصيته بالنكاح [بغير مهر بالنص فلم يكن ذلك قابلاً للتمليل . وقال الشافعى : قد ظهرت خصوصيته بالنكاح^(١)] بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى : « خالصة لك من دون المؤمنين » فلم يجوز التمليل فيه لتعدية الحكم إلى نكاح غيره . ولكننا نقول : المراد بالنص الموجب للتخصيص ملك البضع نكاحاً بغير مهر ؛ فإنه ذكر فعل الهبة وذلك يقتضى مصدراً ، ثم قوله تعالى : « خالصة لك » نعت ذلك المصدر : أى إن وهبت نفسها للنبي هبة خالصة ، بدليل قوله تعالى : « قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم » : أى من الابتغاء بالمال المقدر ، فالفرض عبارة عن التقدير وذلك فى المال يكون لا فى لفظ النكاح والتزويج ، أو المراد اختصاصه بالمرأة حتى لا تحل لأحد بعده فيتأدى هو بكون الغير شريكاً له فى فرائضها من حيث الزمان ، وعليه دل قوله تعالى : « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً » ألا ترى أن معنى الكرامة بالاختصاص إنما تظهر فيما يتوهم فيه الحرج بإلزامه إياه وذلك

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والهندية .

لا يتحقق في اللفظ ، فقد كان أفصح العرب لا يلحقه الحرج في لفظ النكاح والتزويج .

ومن هذه الجملة اشتراط الأجل في السلم ؛ فإنه حكم ثابت بالنص في هذا المقعد خاصا ، وهو قوله عليه السلام : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » . فلا يجوز المصير فيه إلى التعليل حتى يجوز السلم حالا باقتياس على البيع بعله أنه نوع بيع ؛ لأن الأصل في جواز البيع اشتراط قيام العقود عليه في ملك الماقد والقدرة على التسليم ، حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه فسلمه لا يجوز ؛ ثم ترك هذا الأصل في السلم رخصة بالنص وهو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم : « نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم » وهذا لأن السلم فيه غير مقدور التسليم للعاقد عند العقد ، ولا يصير مقدور التسليم له بنفس المقعد ؛ لأن المقعد سبب للوجوب عليه وقدرته على التسليم يكون بما له لا بما عليه ولكنه محتاج إلى مباشرة هذا المقعد لتحصيل البدل مع عجزه عن تسليم العقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة إما بأن يكتسب أو يدرك غلاته بمجىء أوانه ، فحوز الشرع هذا المقعد مع عدم العقود عليه في ملكه رخصة لحاجته ، ولكن بطريق يقدر على التسليم عند وجوب التسليم عادة وذلك بأن يكون مؤجلا ، فلم يجز التعليل فيه لكونه حكما خاصا ثبت الخصوصية فيه بالنص كما بينا . وكذلك قلنا : المنافع لا تضمن بالإتلاف والغصب ؛ لأن وجوب الضمان يستدعي المالية والتقوم في التلف وذلك لا يسبق الإحراز ولا تصور للإحراز^(١) في المنافع ، ثم ثبوت المالية والتقوم فيها بالمقعد حكم خاص ثبت^(٢) بالنص فلم يكن قابلا للتعليل . وكذلك إثبات المعادلة بينهما وبين الأعيان في موجب المقعد الفاسد ، والصحيح حكم خاص فيها ؛ لأنه لا مماثلة بين المنافع وبين الأعيان باعتبار الأصل ، فالعين جوهر يقوم به العرض ، والمنفعة عرض يقوم بالجوهر ،

(١) وفي الهدية : ولا يتصور الإحراز .

(٢) وفي الثمانية والهدية : ثابت .

والمنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى ، وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت ؛ ففرغنا أن ثبوت المساواة بينهما فى مقتضى العقد حكم خاص ثابت بالنص^(١) فلا يقبل التعليل . وكذلك إلزام العقد على المنافع قبل وجودها حكم خاص ثبت للحاجة أو للضرورة من حيث إنه لا يتصور العقد عليها بعد الوجود ؛ لأن الوجود لا يبقى إلى وقت التسليم وما لا يتأتى فيه التسليم بحكم العقد لا يكون محلاً للعقد ، فلا يجوز تعدي هذا الحكم بالتعليل إلى المحل الذى يتصور العقد عليه بعد الوجود ، وهو نظير حل الميتة عند الخمسة ؛ فإن ثبوته لما كان بطريق الضرورة لم يجز تعليله لتعدي ذلك الحكم إلى محل آخر .

ومثال الفصل الثانى ما قال أبو حنيفة رحمه الله فى جواز التوضى بنبيذ التمر ؛ فإنه حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى ذلك الحكم [إلى سائر الأنبيذة ، وجوب الطهارة بالقهقهة فى الصلاة حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلاً للتعليل حتى لا يتعدى الحكم^(٢)] إلى صلاة الجنابة وسجدة التلاوة ؛ لأن النص ورد فى صلاة مطلقة وهى ما تشتمل على جميع أركان الصلاة . وكذلك بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً ؛ فإنه معدول به عن القياس بالنص ؛ لأن ركن الصوم ينعدم بالأكل مع النسيان ، والركن هو الكف عن اقتضاء الشهوات ، وأداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق ، ففرغنا أنه عن معدول به عن القياس فلم يجز تعدي الحكم فيه إلى المخطئ والمكره والنائم يصب فى حلقه بطريق التعليل .

فإن قيل : قد عديتم حكم النص إلى الجماع ، وقد ورد فى الأكل والشرب وكان ذلك بطريق التعليل . قلنا : لا كذلك بل قد ثبت بالنص المساواة بين الأكل والشرب والجماع فى حكم الصوم ، وإن ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين جميعاً فيكون الحكم الثابت [بالنص^(٣)]

(١) وهو قوله « على أن تأجرنى » الآية . وقوله عليه السلام « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » هامش الثمانية .
(٢) زيادة من الثمانية .
(٣) زيادة من الهندية .

في أحدهما ثابتاً في الآخر بالنص أيضاً لا بالمقايضة ؛ لأنه ليس بينهما فرق في حكم الصوم الشرعي سوى اختلاف الاسم ؛ فإن الإقدام على كل واحد منهما فيه تفويت ركن الصوم ؛ لأنه جناية على محل الفعل من بضع أو طعام ؛ وهو نظير جز الرقبة مع شق البطن فإنهما فعلان مختلفان في الاسم وكل واحد منهما قتل موجب للقود بالنص لا بالقياس . وكذلك من به سلس البول يتوضأ لوقت كل صلاة كالمستحاضة ، وكان الحكم في كل واحد منهما ثابتاً بالنص لا بالقياس ؛ لأن النص ورد عند استدامة العذر . وعلى هذا قلنا : من سبقه الحدث في خلال الصلاة بأى وجه سبقه فإنه يتوضأ ويبني على صلاته بالنص وذلك حكم ممدول به عن القياس ، وإنما ورد النص في التيمم والرافع ثم جعل ذلك وروداً في سائر الأحداث الموجبة للوضوء ولم يجعل وروداً في الحدث الموجب للاغتسال لتحقيق المغايرة فيما بينهما .

فإن قيل : فكذلك نقول في السكر والخاطئ ، فالسراوة بينهما وبين الناسي ثابت من حيث إن كل واحد منهما غير قاصد إلى الجناية على الصوم . قلنا : نعم ولكن هذا إنما يستقيم إذا ثبت أن القصد معتبر في تفويت ركن الصوم ، وإذا كان القصد لا يعتبر في تحقق ركن الصوم حتى إن من كان مغمى عليه في جميع النهار يتأدى ركن الصوم منه ، فكذلك ترك القصد لا يمنع تحقق فوات ركن الصوم ، وكذلك مع عدم القصد قد يتحقق فوات ركن الصوم وانعدام الأداء به ، فإن من أغمى قبل غروب الشمس وبقي كذلك إلى آخر الغد فإنه لا يكون ضائعاً وإن انعدم منه القصد إلى ترك الصوم ، ثم لا مساواة أيضاً بين الخاطئ والسكر وبين الناسي فيما يرجع إلى عدم القصد فإن الخاطئ إنما انعدم القصد منه باعتبار قصده إلى المضمضة ، وإنما ابتلى بالشرب خطأ بطريق يمكن التحرز عنه . وأما الناسي فانعدم القصد منه لعدم علمه بالصوم أصلاً وذلك بنسيان لا صنع له فيه ، وإليه أشار عليه السلام في قوله : « إن الله أطعمك وسقاك » ولما كان سبب العذر ممن له الحق على وجه لا صنع للمباد فيه استقام أن يجعل الركن باعتباره

قائماً حكماً ، فأما في المكروه والذائم سبب العذر جاء من جهة العباد ، والحق في أداء الصوم لله فلم يكن هذا في [معنى ^(١)] سبب كان ممن له الحق ؛ ألا ترى أن المريض يسلي قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ ، والمقيد يصلي قاعداً ثم تلزمه الإعادة إذا رفع القيد عنه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : الذي شج في سلامه لا يبنى بعد الوضوء ، والذي ابتلى بقر أو رعاف يبنى على سلامه بعد الوضوء ؛ لما أن ذلك حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجوز التعليل فيه ، وما يبنى على صنع العباد ليس نظير مالا صنع للعباد من كل وجه .

ومن هذه الجلة قلنا : حل الذبيحة مع ترك التسمية ناسياً حكماً معدول به عن القياس بالنص فلم يجوز تعليله لتعمدية الحكم إلى العائد ولا مساواة بينهما ، فالناسي معذور غير معرض عن ذكر اسم الله تعالى ، والعائد جان معرض عن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة . ومن أصحابنا من ظن أن المستحسنات كلها بهذه الصفة وليس كما ظن ، فالمستحسن قد يكون معدولاً به عن القياس ، وقد يكون ثابتاً بنوع من القياس إلا أنه قياس حقي على ما نبينه في بابيه إن شاء الله تعالى . ومن أصحابنا من ظن أن في الحكم الذي يكون ثابتاً بالنص فيه معنى معقول إلا أنه يعارض ذلك المعنى ممان آخر تخالفه ، فالجواب فيه كذلك ، إلا أنه لا يجوز التعليل فيه وليس كذلك ؛ فإن الأصل بمنزلة الراوي والوصف الذي به تعلل بمنزلة الحديث ، وفي رواية الأخبار قد يقع الترجيح باعتبار كثرة الرواة على ما بينا ، ولا يمكن به لا يخرج من أن تكون رواية الواحد معتبرة ، فعرفنا أنه متى كان النص معقول المعنى فإنه يجوز تعليله بذلك المعنى ليعتمد الحكم به إلى فرع وإن عارض ذلك المعنى ممان آخر في الأصل ؛ فإنه ليس من شرط التعليل للتعمية اعتبار جميع معاني الأصل .

وأما الفصل الثالث : فهو أعظم هذه الوجوه فقها ، وأعمها نفماً ، وهو شرط واحد اسماً ولكن يدخل تحته أصول .

(١) زيادة من الهندية .

فمنها : أن الكلام متى كان في معنى اللغة فإنه لا يجوز المصير فيه إلى الإثبات بالقياس الشرعى . وبيان هذا في اليمين المموس ؛ فإن علماءنا قالوا إنها لا تنمقد موجبة للكفارة ؛ لأنها ليست بيمين معقودة ووجوب الكفارة بالنص في اليمين المعقودة ، وكان الاشتغال في الحكم بالتعليل بقوله يمين بالله مقصودة باطلاً من الكلام ؛ لأن الكلام في إثبات الاسم حقيقة ، فمقدنا هذه ليست بيمين حقيقة ، وإنما سميت يميناً مجازاً ؛ لأن ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين كبيع الحر يسمى بيعاً مجازاً وإن لم يكن بيعاً على الحقيقة ، وإذا كان الكلام في إثبات اسم اليمين حقيقة وذلك لا يمكن معرفته بالقياس الشرعى كان الاشتغال به فضلاً من الكلام ، ولكن طريق معرفته التأمل في أصول أهل اللغة ، وهم إنما وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق من الخبر ، فمقدنا أن ما ليس فيه توهم الصدق بوجه لا يكون محلاً لليمين لخلوه عن فائدة^(١) ، وبدون المحل لا يتصور انعقاد اليمين ، ولذلك^(٢) قال أبو حنيفة في اللوطة إنها لا توجب الحد ؛ لأنها ليست بزنا واشتغال الخصوم بتعليل نص الزنا لتعمدية الحكم أو إثبات المساواة بينه وبين اللوطة يكون فاسداً ؛ لأن طريق معرفة الاسم النظر في موضوعات أهل اللغة لا الأقيسة الشرعية . وكذلك سائر الأثرية سوى الحجر لا يجب الحد بشرب القليل ما لم يسكر ، واشتغال الخصم بتعليل نص الحجر لتعمدية الحكم أو لإثبات المساواة فاسد ؛ لأن الكلام في إثبات هذا الاسم كسائر الأثرية .

فإن قيل : اعتبار المعنى لإثبات المساواة في الاسم لغة لا شرعاً ، فالزنا عند أهل اللغة اسم لفعل فيه اقتضاء الشهوة على قصد سفح الساء دون النسل ، ولهذا سموه سفاحاً وسموا النكاح إحصاناً ، واللوطة مثل الزنا في هذا المعنى من كل وجه . وكذلك الحجر اسم لعين تحصل مخامرة العقل

(١) وفي الثمانية والهندية : فائدته .

(٢) وفي الثمانية والهندية : وكذلك .

بشربه ولهذا لا يسمى المعصير به قبل التخمير ولا بعد التخلخل ، وهذه الأثرية مساوية للخمر في هذا المعنى . قلنا هذا فاسد ؛ لأن الأسماء الموضوعة للأعيان أو للأشخاص عند أهل اللغة المقسود بها تعريف المسمى وإحضاره بذلك الاسم لا تحقق ذلك الوصف في المسمى ، بمنزلة الأسماء الموضوعة للرجال والنساء كزيد وعمر وبكر وما أشبهه^(١) فكذلك أسماء الأفعال كالزنا واللواط وأسماء الأعيان كالخمر ، وما هذه الدعوى إلا نظير ما يحكى عن بعض الموسوسين أنه كان يقول : أنا أبين المعنى في كل اسم لفته أنه لماذا وضع ذلك الاسم لفته لما يسمى به . فقليل له : لماذا يسمى الجرجير جرجيراً ؟ فقال : لأنه يتجرجر إذا ظهر على وجه الأرض ، أى يتحرك . فقليل له : فلجيتك تتحرك أيضاً ولا تسمى جرجيراً ! فقليل له : لماذا سميت القارورة قارورة ؟ قال : لأنه يستقر فيها السائغ . فقليل له : فجوفك أيضاً يستقر فيه السائغ ولا يسمى قارورة ! . ولا شك أن الاشتغال بمثل هذا في الأسماء الموضوعة يكون من نوع الجنون .

فإن قيل : الأحكام الشرعية إنما تنبئ على الأسماء الثابتة شرعاً وذلك نوع من الأسماء لا يعرفه أهل اللغة كاسم الصلاة للأركان المألومة ، واسم المنافق لبعض الأشخاص ، وما أشبه ذلك . قلنا : الأسماء الثابتة شرعاً تكون ثابتة بطريق معلوم شرعاً كالأسماء الموضوعة لفته تكون ثابتة بطريق يعرفه أهل اللغة ، ثم ذلك الاسم لا يختص بعلمه واحد من أهل اللغة ، بل يشترك فيه جميع أهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته ، فكذلك هذا الاسم يشترك في معرفته جميع من يعرف أحكام الشرع ، وما يكون بطريق الاستنباط والرأى فإنما يعرفه القاييس ، فهذا يتبين أنه لا يجوز إثبات الاسم بالقياس على أى وجه كان ؛ وعلى هذا لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النباش بالسارق في حكم القطع ؛ لأن القطع بالنص واجب على السارق ، فالكلام في إثبات اسم السرقة حقيقة وقد قدمنا البيان في نفي التسوية

(١) وفي الهندية : وما أشبه ذلك .

بين النباش والسارق في فعل السرقة ، وهذا لأن الأسماء نوعان : حقيقة ، ومجاز .
 فطريق معرفة الحقيقة هو السماع من أهل اللغة ، وطريق معرفة المجاز منه الوقوف
 على استعارة أهل اللغة ، ونحن نعلم أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير
 طريق التعدية في أحكام الشرع ، فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي
 هو لتعدية حكم الشرع . وعلى هذا قلنا : الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة
 ألفاظ الطلاق للمتنق يكون باطلاً ، وإنما نشغل فيه بالتأمل فيما هو طريق
 الاستعارة عند أهل اللغة . وكذلك الاشتغال بالقياس لإثبات الاستعارة في ألفاظ
 التملك للنكاح يكون اشتغالياً بما لا معنى له . وكذلك في إثبات استعارة لفظ
 النسب للمتنق . وكذلك الاشتغال بالقياس في تصحيح إرادة العدد من لفظ
 الطلاق . والاشتغال بالقياس لإثبات الموافقة بين الشاهدين إذا شهد أحدهما
 بمائة والآخر بمائتين أو شهد أحدهما بتطبيقه والآخر بنصف تطبيقه فإنما يكون
 من نوع هذا [فالحاجة فيه إلى إثبات الاسم وطريق الوقوف عليه التأمل في طريقه
 عند أهل اللغة ^(١)] فكان الاشتغال بالقياس الشرعى فيه اشتغالياً لا يفيد .
 وكذلك الإطعام في الكفارات فإن اشتراط التملك فيه بالقياس على الكسوة
 باطل ؛ لأن الكلام في معنى الإطعام المنصوص عليه ولا مدخل للقياس الشرعى
 في معرفة معنى الاسم لغة ، وإنما الطريق فيه التأمل في معنى اللفظ لغة وهو فعل
 متعد فلازمه طعم وحقيقته فيما يصير المسكين به طاعماً ، وذلك بالتمسك من
 اسم ، بمنزلة الإيكال ، ثم يجوز التملك فيه بدلالة النص ^(٢) ، فأما الكسوة
 فهو عبارة عن اللبوس دون فعل اللبس ودون منفعة الثوب وعين اللبوس
 لا بصير كفارة إلا بالتملك من المسكين ؛ فأما الإلباس فهو تمسك من
 الارتفاع باللبوس .

ومن هذه الجملة : الاختلاف في شرط التعدية ، والمذهب عندنا أن تعليل
 النص بما لا يتعدى لا يجوز أصلاً . وعند الشافعى هذا التعليل جائز ولكنه
 لا يكون مقايضة ، وعلى هذا جوز هو تعليل نص الربا في الذهب والفضة

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) أى لأنه لما جاز الإطعام جاز التملك بالطريق الأولى لأنه أنفع في حق الفقير . هامش الثمانية

بالثمنية وإن كانت لا تتمدى ، فنحن لا نجوز ذلك . والمذهب عندنا أن حكم التعليل هو تمديد حكم الأصل إلى الفروع ، وكل تعليل لا يفيد ذلك فهو خال عن حكمه ؛ وعلى قوله حكم التعليل ثبوت الحكم في النصوص بالعلّة ثم تتمدى تلك العلة إلى الفروع تارة فيثبت بها الحكم في الفروع كما في الأصل ، وتارة لا تتمدى فيبقى الحكم في الأصل ثابتاً به ويكون ذلك تعليلاً مستقماً ، بمنزلة النص الذي هو عام مع النص الذي هو خاص . احتج وقال^(١) لأن التعليل بالرأى حجة لإثبات حكم الشرع فيكون بمنزلة سائر أنواع الحجج ، وسائر الحجج من الكتاب والسنة أيما وجدت يثبت الحكم بها ، فكذلك التعليل بالرأى إلا أن سائر الحجج تكون ثابتة بغير صنع منا ، والتعليل بالرأى إنما يحصل بصنعنا ، ومتى وجد ذلك كان ثبوت الحكم مضافاً إليه سواء تعدى إلى الفروع أو لم يتمد ، وهذا لأن الشرط في الوصف الذي يعامل الأصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الأوصاف ، وهذا المعنى يتحقق في الوصف الذي يقتصر على موضع النص وفي الوصف الذي يتمدى إلى محل آخر ، وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الحجز عن التعليل به إلا بما نزع ، فكونه غير متمد لا يصلح أن يكون مانعاً إنما المانع ما يخرج من أن يكون حجة ، وانعدام وصف التمدى فيه لا يخرج من أن يكون حجة كالنص .

والجواب عن هذا الكلام بما هو الحجة لنا ؛ وهو أن الحجج الشرعية لا بد أن تكون موجبة علماً أو عملاً ، والتعليل بالرأى لا يوجب العلم بالاتفاق ، فعرفنا أنه موجب للعمل وأنه باعتباره يصير حجة ؛ والوجب للعمل ما يكون متمدياً إلى الفروع ؛ لأن وجوب العمل بالعلّة إنما يظهر في الفرع ؛ فأما الأصل فقد كان موجباً للعمل في المحل الذي تناوله قبل التعليل ، فإذا خلا عن التعليل^(٢) لم يكن موجباً شيئاً فلا يكون حجة شرعاً .

(١) وفي الثمانية والمهتدية : احتج فقال إن التعليل .

(٢) وفي الذخيتين : عن التمدية .

فإن قيل : وجوب العمل في الأصل بعد أن التعليل يصير مضافاً إلى العلة كما أن في الفرع بعد التعمدية يصير وجوب العمل مضافاً إلى العلة . قلنا : هذا فاسد ؛ لأن قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص ، والتعليل لا يجوز على وجه يكون مغيراً حكم الأصل ، فكيف يجوز على وجه يكون مبطلاً حكم الأصل وهو إضافة وجوب العمل إليه ؛ ألا ترى أن وجوب العمل به لما كان مضافاً إلى النص قبل التعليل بقى مضافاً إليه بعد التعليل ؛ وبه يتبين أن النص أقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوى ، فيكون الحكم وهو وجوب العمل في الأصل مضافاً إلى أقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما كان قبله . واعتباره^(١) الأصل بالفرع في أن الحكم فيه يكون مضافاً إلى العلة في نهاية الفساد ؛ لأن الفرع يعتبر بالأصل ؛ فأما الأصل لا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال .

فإن قيل مع هذا : التعليل صحيح ليثبت به تخصيص الأصل بذلك الحكم . قلنا : وهذا ثابت قبل التعليل بالنص ، ثم تعليل الأصل بوصف لا يتعدى لا يمنع تعليله بوصف آخر يتعدى إذا وجد فيه ما هو شرط العلة ؛ لأنه كما يجوز أن يجتمع في الأصل وصفان كل واحد منهما يتعدى إلى فروع وأحدهما أكثر تعمدياً من الآخر يجوز أن يجتمع وصفان يتعدى أحدهما ولا يتعدى الآخر ؛ فهذا تبين أن هذا التعليل لا يوجب تخصيص الأصل أيضاً . وكيف يقال هذا وبالإجماع بيننا وبينه انعدام العلة لا يوجب انعدام الحكم على ما نبينه في بابه إن شاء الله تعالى ؛ وإنما يكون التعليل بما لا يتعدى موجباً تخصيص الأصل إذا كان الحكم ينعدم بانعدام العلة كما يوجد بوجودها .

ومن هذه الجملة : تعليل الأصل لتعمدية الحكم إلى موضع منصوص ؛ فإن ذلك لا يجوز عندنا ؛ نص عليه محمد في السير الكبير ، وقال : النص الوارد في هدى التمة لا يجوز تعليله لتعمدية حكم الصوم فيه إلى هدى الإحصار ؛ لأن ذلك منصوص عليه وإنما يقاس بالرأى على المنصوص ولا يقاس المنصوص

(١) في العثمانية : واعتبار الشافعي .

على المنصوص . والشافعي يجوز هذا التعليل لإثبات زيادة في حكم النص الآخر بالتعليل ، ولهذا قال : يجوز تعليله على وجه يوجب زيادة في حكم النص الآخر لا على وجه يوجب ما هو خلاف حكم النص الآخر ؛ لأن وجوب الزيادة به إذا كان النص الآخر ساكتاً عنه يكون بياناً ، والكلام وإن كان ظاهراً فهو يحتمل زيادة البيان ، ولكنه لا يحتمل من الحكم ما هو خلاف موجب ، والتعليل ليحصل به زيادة البيان ؛ فلهذا جوزنا تعليل النص بوصف يتعدى إلى ما فيه نص آخر لإثبات الزيادة فيه ؛ ولكننا نقول : الحكم الثابت بالتعليل في المحل الذي فيه نص إما أن يكون موافقاً للحكم الثابت فيه بذلك النص أو مخالفاً له ، وعند الموافقة لا يفيد هذا التعليل شيئاً ؛ لأن الحكم في ذلك الموضع مضاف إلى النص الوارد فيه فلا يصير بتعليل نص آخر مضافاً إلى العلة كما لا يصير الحكم في النص المعلوم مضافاً إلى العلة بعد التعليل كما قررنا ؛ وإن كان مخالفاً له فهو باطل ؛ لأن التعليل في معارضة النص أو فيما يبطل حكم النص باطل بالاتفاق ؛ وإن كان زائداً فيه فهو مغير أيضاً بحكم ذلك النص ؛ لأن جميع الحكم قبل التعليل في ذلك الموضع ما أوجبه النص الوارد فيه وبعد التعليل يصير بعضه والبعض غير الكل ، فعرفنا أنه لا يخلو هذا التعليل من أن يكون مغيراً لحكم النص ، وتبين بهذا أن الكلام في هذا الفصل بناء على ما قدمنا أن الزيادة على النص عندنا بمنزلة النسخ ، فكما لا يجوز إثبات نسخ المنصوص بالتعليل بالرأى فكذلك لا يجوز إثبات الزيادة فيه .

ثم بيان قولنا : إن شرط التعليل تعدية حكم النص بعينه في مواضع ؛ منها أنا لا يجوز تعليل نص الربا في الأشياء الأربعة بالظلم ؛ لأن الحكم في المنصوص كلها إثبات حرمة متناهية بالتساوي ، وصفة الظلم توجب تعدية الحكم إلى محال نكون الحرمة فيها مطابقة غير متناهية ، وهي المطاعم التي لا تدخل تحت المعيار ، فعرفنا أن هذا الوصف لا يوجب تعدية حكم النص بعينه ؛ إذ الحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة ؛ ألا ترى أن الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة غير الحرمة الثابتة بالتطبيقات الثلاث ؛ ولهذا قلنا :

إن النقود لا تتمين في العقود بالتمين ، بخلاف ما يقوله الشافعي إنها متمينة في الملك وتمينها في العقد مفيد فتمين بالتمين كالسلع . وهذا لأن هذا التعليل لا يوجب تمعية حكم الأصل بعينه ؛ فحكم البيع في السلع وجوب الملك به فيها لا وجودها في نفسها ؛ ولهذا لا بد من قيامها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد ، وحكم العقد في الثمن وجوبها ووجودها بالعقد ؛ ولهذا لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد ، ويجوز العقد بدون تمينه لأعلى اعتبار أنه بمنزلة السلع ، ولكن يسقط اعتبار وجوده بطريق الرخصة ؛ فإن هذا الحكم فيما وراء موضع الرخصة ثابت حتى يجوز الاستبدال به قبل القبض ، ولا يجب جبر النقص التمكن فيه عند عدم التمين بذكر الأجل ولا بقبض ما يقابله في المجلس بخلاف السلم ، ففرقنا أن الحكم الأصلي في الثمن ما بينا ، وفي التمين تغيير لذلك الحكم وجعل ما هو الركن شرطاً ، وأى التغيير أبلغ من هذا . فتبين بهذا أنه ليس في هذا التعليل تمعية حكم النص بعينه بل إثبات حكم آخر في الفرع ؛ ولهذا قلنا إن ظاهر الذي باطل ؛ لأن حكم الظهار في حق السلم أنه يثبت به حرمة متناهية بالكفارة ، فتعليل هذا الأصل بما يوجب تمعية الحكم إلى الذي يكون باطلاً ؛ لأنه لا يثبت به حكم الأصل بعينه وهو الحرمة المتناهية ؛ فإن الذي ليس من أهل الكفارة مطلقاً .

وبيان قولنا : إلى فرع : هو نظيره في فصول ؛ منها ما بينا أنه لا يجوز تعليل النص الوارد في الناسي بالمعذر ليعمدى الحكم به إلى الخاطئ والمسكره ؛ لأن الفرع ليس بنظير للأصل ، فعذرهما دون عذر الناسي فيما هو المقصود بالحكم ؛ لأن عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ، وعذر المسكره باعتبار صنع هو مضاف إلى العباد فلا تجوز تمعية الحكم للتعليل إلى ما ليس بنظير له . وكذلك قلنا : شرط النية في التيمم لا يجوز تعليله بأنه طهارة حكيمية ليعمدى الحكم به إلى الوضوء ؛ فإن الفرع ليس بنظير للأصل في كونه طهارة ؛ لأن التيمم باعتبار الأصل تلويث وهو لا يكون رافعاً للحدث يقيّن بخلاف الطهارة بالماء ؛ ولهذا أمثلة كثيرة .

فإن قيل : فقد أوجبتم الكفارة بالأكل والشرب في رمضان على طريق
تعديّة حكم النص الوارد في الجماع إليه مع أن الأكل والشرب ليس بنظير
للجماع لما في الجماع من الجنابة على محل الفعل ؛ ولهذا يتعلق به الحد
رجماً في غير الملك وذلك لا يوجد في الأكل والشرب ؛ وأثبتتم حرمة المصاهرة
بالزنا بطريق تعديّة الحكم من الوطء الحلال إليه وهو ليس بنظير له فلأن
الأصل حلال ثبت به النسب والزنا حرام لا يثبت به النسب ؛ وكذلك أثبتتم
الملك الذي هو حكم البيع بالنصب وهو ليس بنظير له ، فالبيع مشروع
والنصب عدولن محض وهو ضد المشروع . قلنا : أما في مسألة الكفارة
فنحن ما أوجبنا الكفارة بطريق التمثيل بالرأى ، فكيف^(١) يقال هذا ! ومن
أصلنا أن إثبات الكفارات بالقياس لا يجوز خصوصاً في كفارة الفطر فإنها
تنزع إلى العقوبات كالحّد ، ولكن إنما أوجبنا الكفارة بالنص الوارد
بلفظ الفطر ، وهو قوله عليه السلام : « من أفطر في رمضان فعليه ما على
المظاهر » ثم قد بينا أنهما نظيران في حكم الصوم فإن ركن الصوم هو
الكف عن اقتضاء الشهوتين ، ووجوب الكفارة باعتبار الجنابة على الصوم
بتفويت ركنه على أبلغ الوجوه لا باعتبار الجنابة على المحل ، وفي الجنابة
على الصوم هما سواء ، ووجوب الكفارة باعتبار الفطر [الفوت]^(٢) لركن
الصوم صورة ومعنى والجماع آلة لذلك كالأكل والشرب . وما هذا إلا نظير
إيجاب القصاص في القتل بالسهم والسيف ؛ فإن القصاص يجب بالقتل الممد
والسيف آلة لذلك الفعل كالسهم فلا يكون ذلك بطريق تعديّة الحكم من
محل إلى محل ، إنما التعديّة فيما قاله الخصم إن الكفارة تجب بجماع الميتة
والبهيمة . وعندنا هذا التمثيل باطل ؛ لأن جماع الميتة والبهيمة ليس بنظير
جماع الأهل في تفويت ركن الصوم ؛ فإن فوات الركن معنى بما تميل إليه
الطباع السليمة لقصد قضاء الشهوة ، وذلك يختص بمحل مشتهى وفرج
الميتة والبهيمة ليس بهذه الصفة فكان هذا تمليلاً لتعديّة الحكم إلى ما ليس

(٢) زيادة من المفسخين .

(١) وفي الثمانية : كيف .

بنظير الأصل فكان باطلاً . فأما مسألة الزنا فالأصل في ثبوت الحرمة ليس هو الوطء بل الولد الذي يتخلق من المائين إذا اجتمعا في الرحم ؛ لأنه من جملة البشر له من الحرمات ما لغيره من بنى آدم ، ثم تتمدى تلك الحرمة إلى الزوجين باعتبار أن انخلاق الولد كان من مائهما ، فيثبت معنى الاتحاد بينهما بواسطة الولد ، فيصير أمهاتها وبناتها في الحرمة عليه كأمهاته وبناته ، ويصير آباؤه وأبناؤه في كونها محرمة عليهم كآبائها وأبنائها ، ثم يقام ماهو السبب لاجتماع المائين في الرحم وهو الوطء مقام حقيقة الاجتماع لإثبات هدم الحرمة وذلك بوطء يختص بمحل الحرت ، ولا معتبر بصفة الحل في هذا المعنى ، ولا أثر لحرمة الوطء في منع هذا المعنى الذى لأجله أقيم هذا السبب مقام ماهو الأصل في إثبات الحرمة ، إلا أن إقامة السبب مقام ماهو الأصل فيما يكون مبنياً على الاحتياط وهو الحرمة والنسب ليس بنظيره في معنى الاحتياط ، فلهذا لا يقام الوطء مطلقاً مقام ما هو الأصل حقيقة في إثبات النسب ، ولا يدخل على هذا أن هذه الحرمة لا تتمدى إلى الأخوات والعمات على أن يجعل أخواتها كأخواته في حقه ؛ لأن أصل الحرمة لا يمكن إثباته بالتعميل بالرأى ، وإنما يثبت بالنص ، والنص ما ورد بامتداد هذه الحرمة إلى الأخوات والعمات فتعدية الحرمة إليهما تكون تغييراً لحكم النص وقد بينا أن ذلك لا يجوز بالتعميل . وعلى هذا فصل الغصب ؛ فإننا لا نوجب الملك به حكماً للغصب ، كما نوجبه بالبيع ، وإنما نثبت الملك به شرطاً للضمان الذى هو حكم الغصب ، وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع ، وكون الأصل مشروعاً يقتضى أن يكون شرطه مشروعاً .

وبيان قولنا : ولا نص فيه : في فصول ؛ منها أنا لا نجوز القول بوجوب الكفارة في القتل العمد بالقياس على القتل الخطأ ؛ لأنه تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى فرع فيه نص على حدة . ولا نجوز القول بوجوب الدية في العمد المحض بالقياس على الخطأ لهذا المعنى أيضاً . ولا نوجب الكفارة في اليمين الغموس بالقياس على اليمين المعقودة على أمر في المستقبل لهذا المعنى أيضاً . ولا نشترط صفة الإيمان فيمن تصرف إليه الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة ،

لما فيه من تعليل الأصل لتمدية الحكم إلى ما فيه نص آخر . ولا نشترط الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين بالقياس على كفارة القتل ؛ لأن فيه تعليل الأصل لتمدية الحكم به إلى محل فيه نص آخر ، وفيه تعرض لحكم النص الآخر بالتغيير فإن الإطلاق غير التقيد ، وبعد ما ثبتت الرقبة مطلقاً في كفارة اليمين والظهار فإثبات التقيد فيه بالإيمان يكون تغييراً ، كما أن إثبات صفة الإطلاق في القيد يكون تغييراً ؛ فإن الحرمة في الربائب لما تقيدت بالدخول كان تعليل أمهات النساء لإثبات صفة الإطلاق في حرمة الربائب يكون تغييراً لا يجوز المصير إليه بالرأى ، فكذلك إثبات التقيد فيما كان مطلقاً بالنص .

وبيان الفصل الرابع ، وهو ما قلنا : إن الشرط أن يبقى حكم النص بعد التعليل في الأصل على ما كان قبله ، فلائنه لما ثبت أن التعليل لا يجوز أن يكون مغيراً حكم النص في الفروع ثبت بالطريق الأولى أنه لا يجوز أن يكون مغيراً حكم الأصل في نفسه ، ففي كل موضع لا يبقى الحكم في النصوص بعد التعليل على ما كان قبله فذلك التعليل يكون باطلاً ، لكونه مغيراً لحكم الأصل ؛ ولهذا لم نجوز التعليل في قبول شهادة الحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم بعملة أنه محدود في كبيرة ؛ لأن بعد هذا التعليل لا يبقى حكم النص الوارد فيه على ما كان قبله .

فإن قيل : هذا التعليل يكون هو ساقط الشهادة بالنص أبداً ويكون ذلك متمماً لحدّه ، وبعد التعليل يتغير هذا الحكم ؛ فإن الجلد قبل هذا التعليل يكون بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييراً على نحو ما قلنا في التغريب : إن الجلد إذا لم يضم إليه التغريب في زنا البكر يكون حداً كاملاً ، وإذا ضم إليه التغريب يكون بعض الحد . وكذلك تعليل الشافعي في إبطال شهادته بنفس القذف بالقياس على سائر الجرائم باطلاً ؛ لأنه تغيير للحكم بالنص^(١) ؛ فإن مدة المعجز عن إقامة أربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص لإقامة

(١) وفي الهندية : في النص .

الجلد^(١) وإسقاط الشهادة ، فكان إثباته بنفس القذف بدون اعتبار تلك المدة بطريق التعليل باطلا ؛ لأن حكم النص لا يبق بعد التعليل على ما كان قبله . وكذلك القول بسقوط شهادة الفاسق أصلا بالقياس على المحدود في القذف أو على العبد والصبي باطل ؛ لأن الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التوقف في شهادته وبعد تعيين جهة البطلان فيه لا يبق التوقف ، فحكم النص بعد هذا التعليل لا يبق على ما كان قبله . وكذلك قلنا : الفرقة بين الزوجين لا تقع بلعان الزوج ؛ لأن الحكم الثابت بالنص اللعان من الجانبين وهي شهادات مؤكدة بالإيمان وليس فيه ما يوجب الفرقة بينهما ، وقد ثبت بالنص أنهما لا يجتمعان أبداً ، وذلك أيضاً لا يقتضى زوال الملك به كما بعد إسلام المرأة قبل إسلام الزوج ، فأثبت حكم الفرقة بقذف الزوج عند لعانه لا يجوز بطريق التعليل لأنه لا يبق حكم النص بعد هذا التعليل على ما كان قبله ، فقبله المذكور جميع الحكم ، وبمده يكون بعض الحكم ، إلا أن بعد ما فرغا من اللعان بتحقيق فوات الإمساك بالمعروف ما دام مصرين على ذلك ، واستحقاق الفرقة عند فوات الإمساك بالمعروف يثبت موقوفاً على قضاء القاضي به كما بعد إسلام أحد الزوجين إذا أبى الآخر الإسلام . وكذلك^(٢) قلنا : إذا كذب الملاعن نفسه وضرب الحد جاز له أن يتزوجها ؛ لأن الثابت بالنص أن المتلاعنين لا يجتمعان أبداً وبعد الإكذاب لا يكون متلاعنا ، بدليل أنه يقام عليه حد القذف ، فلا يجتمع اللعان والحد بقذف واحد ، فمن ضرورة القول بإقامة الحد عليه أن لا يبق ملاعنا ؛ ولهذا لو أ كذب نفسه قبل اللعان فإنه يقام الحد عليه ولا يلاعنها ؛ فإذا خرج من أن يكون ملاعنا يكذابه نفسه قلنا إن كان قبل قضاء القاضي بالفرقة لم يفرق بينهما ، وإن كان بعد القضاء جاز له أن يتزوجها ؛ لأننا لو بقينا^(٣) الحرمة بالقياس على الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة لم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله ؛ فإن قبل التعليل كان الثابت بالنص

(١) وفي الثمانية : لإقامة الحد .

(٢) وفي الهندية : ولذلك .

(٣) كذا في الأصول والظاهر أن الصواب أبينا ، وثقة أعلم .

حرمة الاجتماع بين المتلاعنين ، وبعد التعليل تكون حرمة الاجتماع بين غير المتلاعنين .

فإن قيل : فقد فعلتم ما أنكرتموه في فصول ؛ منها أن حكم نص الربا المساواة بين القليل والكثير قبل التعليل ، ثم بعد التعليل خصصتم القليل من الحنطة فلم يبق حكم النص بعد التعليل بالكيل في النصوص على ما كان قبله . وكذلك الشاة بصورتها ومعناها صار مستحقاً للفقير بالنص ، ثم بالتعليل بالهالية أبطلتم حقه عن الصورة فلم يبق حكم النص بعد التعليل في النصوص على ما كان قبله ، وجوزتم هذا التعليل لإبطال حق المستحق مع أنه لا يجوز استعمال القياس في إبطال حق المستحق عن الصورة أو المعنى كما في سائر حقوق العباد . وقد ثبت بالنص حق الأصناف في الصدقات لوجود الإضافة إليهم بلام التملك ، ثم بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم في النصوص وجوزتم الصرف إلى صنف واحد . وثبت بالنص وجوب التكفير بإطعام عشرة مساكين ، ثم بالتعليل غيرتم هذا الحكم في النصوص فجوزتم الصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام . وبالنص ثبت لزوم التكبير عند الشروع في الصلاة ، ثم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في النصوص حتى جوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير . وبالنص ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة ، ثم غيرتم بالتعليل بكونه مزيلاً للمين والأثر هذا الحكم في النصوص حتى جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء .

قلنا : أما الأول فهو دعوى من غير تأمل ، وإنا ما خصصنا القليل من البر إلا بالنص ؛ فإن النص قوله عليه السلام : « لا تبيعوا البرَّ بالبرِّ إلا سواء بسواء » والأصل في الاستثناء من النفي أن المستثنى منه في معنى المستثنى ، وعلى هذا بنى علماءنا مسائل : في الجامع : إذا قال إن كان في هذه الدار إلا رجل فعبده حر ، فإذا في الدار سوى الرجل دابة أو ثوب لم يحث ، وإن كان فيها سوى الرجل امرأة أو صبي حث . ولو كان قال إلا حماراً فإذا فيها حيوان آخر سوى الحمار يحث ، وإن كان فيها ثوب سوى الحمار لم

يبحث ، وإن كان قال إلا ثوب فأى شيء يكون في الدار سوى الثوب مما هو مقصود بالإمساك في الدور يبحث ؛ فعرفنا أن المستثنى منه في معنى المستثنى ، والمستثنى هنا حال التساوى في الكيل ، واستثناء الحال من العين لا يكون ، فعرفنا بدلالة النص أن المستثنى من عموم الأحوال حال التساوى وحال المجازفة وحالة التفاضل ، وهذا لا يتحقق إلا في الكثير ، وإلا فيما يكون مقدراً شرعاً ، فعرفنا أن اختصاص القليل كان بدلالة النص وأنه كان مصاحباً للتعليل لأن يكون ثابتاً بالتعليل .

وأما الزكاة فنحن لا نبطل بالتعليل شيئاً من الحق المستحق لأنه تبين خطأ من يقول بأن الزكاة حق الفقراء مستحقة لهم شرعاً ، بل الزكاة محض حق الله تعالى ، فإنها عبادة محضة وهي من أركان الدين ، وهذا الوصف لا يليق بما هو حق العبد ، ومعنى العبادة فيها أن المؤدى يجعل ذلك القدر من ماله خالصاً لله تعالى حتى يكون مطهراً لنفسه وماله ، ثم يصرفه إلى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى ؛ فإنه وعد الرزق لعباده وهو لا يخلف الوعد ، ومعلوم أن حاجات العباد تختلف ، فالأمر بإنجاز الواعied لهم من مال مسمى يتضمن الإذن في الاستبدال ضرورة ليكون المصروف إلى كل واحد منهم عين الموعود له ، بمنزلة السلطان يجيز أوليائه بجوائز مختلفة يكتبها لهم ثم يأمر واحداً بإيفاء ذلك كله من مال يسميه بعينه ، فإنه يكون ذلك إذناً له في الاستبدال ضرورة والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص ، فعرفنا أن ذلك كان ثابتاً بالنص ولكنه كان مجامعاً للتعليل ، ثم التعليل بحكم شرعى لا بحق مستحق لأحد ؛ فإن المؤدى بعد ما صار لله تعالى بابتداء يد الفقير يكون كفاية له من الله باستدامة اليد فيه ، وثبت^(١) بهذا النص كونه محلاً صالحاً لكفاية الفقير ، وصلاحيته المحل وعدم صلاحيته حكم شرعى كالنحر لا يكون محلاً صالحاً للبيع والحل يكون محلاً صالحاً له ، وهذه الصلاحية تثبت بالأمر بالصرف إلى الفقير ؛ لأن باعتبار كونه مطهراً يصير من جملة الأوساخ ، وإليه أشار عليه السلام في قوله : « يامعشر

(١) وفي الهندية : فيثبت .

بنى هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي^(١) الناس ، وعوضكم منها خمس الخس « فتبين أنه بمنزلة الماء المستعمل ؛ ولهذا كان الحكم في شريعة من قبلنا أن الصدقات المقبولة والقرايين كانت تأكلها النار ولا يجوز الانتفاع بها ، وفي شريعتنا لا يحل شيء منها للفقير ويحل للفقير لحاجته ، بمنزلة حل الميتة عند الضرورة ، فمرفنا أن حكم النص صلاحية المحل للصرف إلى كفاية الفقير ، وبعد التعليل تبقى هذه الصلاحية كما كانت قبلها ويتمدى حكم الصلاحية إلى سائر المحال كما هو حكم التعليل في القياس الشرعي ؛ وبهذا يتبين أن اللام في قوله : « للفقراء » لام العاقبة ، أى تصير لهم باعتبار العاقبة ، ولكن بعد تمام أداء الصدقات يجعل المال لله بابتداء التسليم إلى الفقراء^(٢) ، أو يكون المراد بيان المصرف الذى يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصاً هو ، لا بمنزلة الكعبة فإن الأركان باعتبار التوجه إليها تصير صلاة لا أن تكون الصلاة حقاً للكعبة ، ثم كل صنف من هذه الأصناف جزء من المصارف بمنزلة جزء من الكعبة ، واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم الصلاة وهو ثابت بالنص لا بالتعليل ، فكذلك الصرف إلى صنف لما فيه من سد خلة المحتاج بمنزلة الصرف إلى الأصناف لا بطريق التعليل . وحكم الإطعام كذلك ، فإن حكم النص أن المساكين العشرة محل لصرف طعام الكفارة إليهم ، وهذا الحكم باق في النصوص بعد التعليل كما قبله ، ولكن ثبت بدلالة النص للتخصيص على صفة المسكين في المصروف إليه أن المطلوب سد الخلة ، وعلم يقيناً تجدد الحاجة للمسكين بتجدد الأيام فصار بدلالة النص ما يقع به التكفير سد عشر خلالات وهو ثابت بالصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام كما يثبت بالصرف إلى عشرة مساكين .

وأما التكبير فلا نقول حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة ، ولكن الواجب التعظيم باللسان ؛ لأن اللسان من الأعضاء الظاهرة من وجهه ، وصلاة تعظيم الله تعالى بجميع الأعضاء ، فتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم . ثم التعظيم

(١) وفي العثمانية والهندية : غسالة الناس .

(٢) وفي العثمانية : إلى الفقير .

باللسان يكون بالثناء والذكر ، فكان ذكر الله^(١) على سبيل التعظيم لتحقيق أداء الفعل المتعلق باللسان ، ولا عمل لذلك الفعل في تعيين التكبير ، بل التكبير آلة صالحة لذلك ، وقد بقيت بعد هذا التعليل آلة صالحة لإقامة هذا الفعل بها كما قبل التعليل .

وكذلك غسل النجاسة بالمائعات فالستحق ليس هو الغسل بعينه بل إزالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون مستعملاً لها عند لبسه ؛ ألا ترى أنه لو قطع موضع النجاسة بالمقراض أو ألقى ذلك الثوب أصلاً لم يلزمه الغسل ، ثم الماء آلة صالحة لإزالة النجاسة باستعماله ، وبعد التعليل يبقى كذلك آلة صالحة لإزالة النجاسة لاستعماله ، وحكم الغسل طهارة المحل باعتبار أنه لم يبق فيه عين النجاسة ولا أثرها ، فكل مانع ينمصر بالمصر فهو يعمل عمل الماء في المحل ، ثم طهارة المحل في الأصل وانعدام ثبوت صفة النجاسة في المزيل بابتداء ملاقاته النجاسة إلى أن يزایل الثوب بالمصر حكم شرعى ثبت بالنص ، وبالتعليل تمدى هذا الحكم إلى الفروع وبقي في الأصل على ما كان قبل التعليل . ولا يدخل على هذا التطهير من الحدث بسائر المائعات سوى الماء ؛ لأن عمل الماء في إزالة عين عن المحل الذى يلاقيه ، أو في إثبات صفة الطهارة للمحل بواسطة الإزالة ، وليس في أعضاء المحدث عين تزول باستعمال الماء ؛ فإن أعضاء طاهرة ، وإنما فيها مانع حكى من أداء الصلاة غير معقول المعنى ، وقد ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى ، وقد بينا أن مثل هذا الحكم لا يمكن تعليله للتعدي إلى محل آخر . ولا يدخل على هذا الجواب تصحيح الوضوء بغير النية كغسل النجاسة ؛ لأن الذى لا يقل المعنى فيه ما هو مزال عن المحل عند استعمال الماء ، فأما الماء في كونه مزيلاً إذا استعمل في المحل معقول المعنى فلا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الإزالة به كما في غسل النجاسات ، فلم أن هذه الحدود وإنما يقف المرء عليها عند التأمل عن إنصاف .

وأما بيان القسم الخامس ففيا قاله علماؤنا : إنه لا يجوز قياس السباع سوى

(١) وي اهنديہ : فيكون من ذكر الله .

الحبس المؤذيات على الحبس بطريق التعليل في إباحة قتلها للمحرم وفي الحرم ؛ لأن في النص قال عليه الصلاة والسلام : « خمس يقتلن في الحل والحرم » وإذا تعدى الحكم إلى محل آخر يكون أكثر من خمس فكان في هذا التعليل إبطال لفظ من ألفاظ النص ، بخلاف حكم الربا فإن النبي عليه السلام لم يقل الربا في ستة أشياء ، ولكن ذكر حكم الربا في أشياء فلا يكون في تعليل ذلك النص إبطال شيء من ألفاظ النص .

ومن هذا النوع تعليل الشافعي حكم الربا في الأشياء الأربعة بالطعم . فإن في النص قال عليه الصلاة والسلام : « والفضل ربا » : أي الفضل حرام يفسد به العقد لأنه ربا ، والتعليل بالطعم يبطل كون الفضل ربا ؛ لأنه يقول بعملة الطعم فساد البيع في هذه الأموال أصل إلى أن يوجد المخلص وهو المساواة في المعيار الشرعي ، فيكون هذا إبطالا لبعض ألفاظ النص .

ومن ذلك تعليله رد شهادة القاذف للفسق الثابت بالقذف ؛ فإنه إبطال لبعض ألفاظ النص وهو قوله تعالى : « أبداً » فإن رد الشهادة باعتبار الفسق لا يتأبد ، فكيف يتأبد وسببه وهو الفسق بمرض أن ينعدم بالتوبة ، فكان هذا تعليلا باطلا لتضمنه إبطال لفظ من ألفاظ النص .

ومن جملة مالا يكون استعمال القياس فيه طريقاً لمعرفة الحكم ، النذر بصوم يوم النحر ، وأداء الظهر يوم الجمعة في المصر بغير عذر قبل أداء الناس الجمعة ، وفساد العقد لسبب الربا ؛ فإن الكلام في هذه الفصول في موجب النهي وأن عمله نأى قدر يكون ، والنهي أحد أقسام الكلام كالأمر ، فيكون طريق معرفته موجبة عند الإطلاق التأمل في معاني كلام أهل اللسان دون القياس الشرعي .

ومن ذلك الكلام في الملك الثابت للزوج على المرأة بالنكاح أنه في حكم ملك العين أو في حكم ملك المنفعة ، فإنه لا مدخل للقياس الشرعي فيه ؛ لأن بعد النكاح نفسها وأعضاؤها ومنافعها مملوكة لها فيما سوى المستوفى منها بالوطء على ما كان قبل النكاح ، فإثبات ملك عليها بدون تمكن الإشارة

إلى شيء من عينها أنه مملوك عليها يكون حكماً ثابتاً بخلاف القياس ، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل وأنه ملك ضرورى ظهر شرعاً لتحقيق الحاجة إلى تحصيل السكن والنسل بمنزلة حل الميتة عند الضرورة فلا يقبل التعليل ؛ ولأن التعليل إنما يجوز بشرط أن يكون الفرع نظير الأصل فى الحكم الذى يقع التعليل له ولا نظير لملك النكاح من سائر أنواع الملك ؛ لأن سائر أنواع الملك يثبت فى محل مخلوق ليكون يملوكا للآدمى ، وهذا الملك فى الأصل يثبت على حرة هى مخلوقة لتكون مالكة ، وأى مباينة فوق المالكية والمملوكية ، فإذا ثبت أنه لا نظير لهذا الملك من سائر الأملاك ثبت أنه لا يمكن المصير إلى التعليل فيه لمعرفة صفته .

ومن ذلك الكلام فى موجب الألفاظ حتى يصير فى الرهن أنه يد الاستيفاء حقاً للرهن ، بمنزلة اليد التى تثبت فى المحل بحقيقة الاستيفاء ، أم حق البيع فى الدين ، ثم اليد شرط لتتيمم السبب كما فى الهبة اليد شرط لتتيمم السبب ، والحكم بثبوت الملك فى المحل بطريق العلة ، فهذا مما لا يمكن إثباته [فى القياس ^(١)] بالقياس الشرعى ؛ لأن أحكام العقود مختلفة شرعاً ووضماً ، وباعتبار الاختلاف يعلم أنه ليس بعضها نظيراً للبعض ، ومن شرط صحة التعليل أن يكون الفرع نظيراً للأصل ، بل طريق معرفة حكم الرهن التأمل فيما لأجله وضع هذا العقد وشرع ؛ فنقول : إنه مشروع ليكون وثيقة لجانب الاستيفاء لا مؤكداً للوجوب ؛ ألا ترى أنه يختص بالمال الذى هو محل للاستيفاء فأما محل الوجوب فالذمة ؛ وإذا كان وثيقة لجانب الاستيفاء علم أن موجهه من جنس ما يثبت بحقيقة الاستيفاء والثابت بحقيقة الاستيفاء ملك العين وملك اليد ، ثم بالرهن لا يثبت ملك العين . ففرقنا أن موجهه ملك يد الاستيفاء بمنزلة الكفالة فإنها وثيقة لجانب الوجوب ولهذا اختصت بالذمة ، ثم كان موجهها من جنس ما يثبت بحقيقة الوجوب وهو ملك المطالبة ؛ لأن الثابت بالحقيقة ملك أصل الدين فى ذمة من يجب عليه وثبوت حق المطالبة بالأداء ، فالثابت بالوثيقة التى هى لجانب الوجوب من جنسه وهو حق المطالبة

(١) ما بين الربيعين زيادة من الهندية .

حتى يملك مطابقة الكفيل بالدين مع بقاء أصله في ذمة المديون .
ومن ذلك الكلام في المعتدة بعد البينونة أنه هل يقع عليها الطلاق ؟ فإن
تعلييل الخصم بأنه ليس له عليها ملك متعة ولا رجعة لا يلحقها طلاقه كمنقضية
المدة تعلييل باطل ؛ لأن الخلاف في أن المدة التي هي حق من حقوق النكاح
هل تكون بمنزلة أصل النكاح في بقائها محلاً لوقوع الطلاق عليها باعتباره أم لا ؟
وفي منقضية [المدة^(١)] لا عدة ، ففي أى وجه^(٢) يستقيم هذا التعلييل ليثبت به
هذا الحكم للخصم ؟ وكذلك هذا التعلييل في نكاح الأخت في عدة الأخت
بعد البينونة من الخصم باطل ؛ لأن الكلام في أن المدة التي هي حق النكاح
هل تقوم مقام النكاح في بقاء المنع الثابت بسبب النكاح أم لا ؟ وفي منقضية
المدة لا عدة ، وهذا لأن النافي ينكر أن يكون الحكم مشروعاً وما ليس
بمشروع كيف يمكن إثباته بالقياس الشرعى .

ومن هذا النوع تعلييله في إسلام الروى في الروى ؛ لأن العقد جمع بدلين
لا يجرى فيهما ربا الفضل فكان بمنزلة المهرى مع المروى ؛ لأن الكلام في أن
الجنس هل هو علة لتحريم النساء ، وفي المهرى مع المروى لا جنس ، وبهذا
تبين أن حجة المدعى المثبت غير حجة المنكر النافى .

ومن هذا النوع الكلام فيما إذا قال لامرأته أنت طالق تطليقة بآئنة أن الرجعة
تنقطع بهذا اللفظ أم لا ؟ فإن تعلييل الخصم بأنه ما اعتاض عن طلاقها يكون
تعليلاً باطلاً ؛ لأن الكلام في أن صفة البينونة هل هي مملوكة للزوج بالنكاح
كأصل الطلاق أم لا ؟ فالخصم ينكر كون ذلك مملوكاً له ، ونحن نقول إن ذلك
مملوك له وإنما لم يثبت بصريح لفظ الطلاق لأنه غير مملوك له بل لأنه ساكت عن
هذه الصفة ؛ فإن وصفها بالطلاق يجامع النكاح ابتداء وبقاء ، فإنما طريق معرفة
هذا الحكم التأمل في موضوع هذا الملك وفيما صار له^(٣) أصل الطلاق مملوكاً له ،
فإذا ثبت باعتباره أن الوصف مملوك له كان التصريح به بذلك اوصف عاملاً .
وعند عدم التصريح به لا يثبت لأن سببه لم يوجد ، كما لا يثبت أصل الطلاق
إذا لم يوجد منه التكلم بلفظ الطلاق أو بلفظ آخر قائماً مقامه .

(١) ما بين المربعين زياده من الهندية . (٢) وفي العثمانية والهندية : في أى وجه .

(٣) وفي الهندية : صار به .

ومن هذا النوع تعليل الخصم في عقد الإجارة أنها توجب ملك البدل في الحال بالقياس على عقد البيع ، فإن شرط صحة القياس أن يكون الأصل والفرع نظيرين ، وفي باب البيع ما هو المعقود عليه قائم مملوك في الحال ، وفي الإجارة ما هو المعقود عليه معدوم غير مملوك عند العقد ، فلم أنهما متغايران ، وإذا لم يكن أحدهما نظيراً للآخر في الحكم الذي وقع التعليل لأجله لا يستقيم تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر بالقياس الشرعي .

ومن نوع ما بدأنا به هذا الفصل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للأعرابي في حديث كفاة الفطر : « كلها أنت وعيالك » فإن من الناس من اشتغل بتعليل ذلك لتعدية الحكم إلى غير الأعرابي فيتطرق به [إلى (١)] القول بانتساخ (٢) حكم الكفارة وذلك لا يجوز عندنا ؛ لأن النبي عليه السلام خص الأعرابي بصحة التكفير منه بالصرف إلى نفسه وعياله وكان ذلك بطريق الإكرام له ، وقد بينا أن مثل هذا لا يقبل التعليل ، والله تعالى أعلم .

فصل في الركن

ركن القياس هو الوصف الذي جعل علماء على حكم العين مع النص من بين الأوصاف التي يشتمل (٣) عليها اسم النص ، ويكون الفرع به نظيراً للأصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع ؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وإنما يقوم القياس بهذا الوصف . ثم هذا الوصف قد يكون لازماً للأصل وذلك نحو إيجاب الزكاة عندنا في الحلي باعتبار صفة الثمنية في الأصل ، وعند الخصم إثبات حكم الربا في الذهب والفضة بعملة الثمنية والثمنية صفة لازمة لهذين الجوهرين ، فإنهما خلقا جوهرى الأثمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال ، وقد يكون عارضاً أو اسماً نحو قوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة نقض الطهارة : « إنه دم عرق انفجر » والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة . مثاله تعليل علمائنا نص

(١) زيادة من الثمانية والمهنية .

(٢) كان في الأصل إلى انتساخ وفيما سواه من النسختين بانتساخ .

(٣) وفي الثمانية : يشتمل التعليل عليها اسم النص .

الربا بالكيل والوزن فإن ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات ، وقد يكون حكماً نحو قول رسول الله عليه السلام للخنثمية : « أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته » الحديث ، فإن الدين عبارة عن الوجوب في الذمة ، وذلك حكم قد بين لها حكماً بالاستدلال بحكم آخر ، وذلك دليل جواز التعليل بالحكم ، وقد يكون هذا الوصف فرداً وقد يكون منى ، وقد يكون عدداً . فالفرد نحو تعليل ربا النساء بوصف واحد وهو الجنس أو الكيل أو الوزن عند اتحاد المعنى ، والثنى نحو علة [حرمة^(١)] التفاضل ؛ فإنه القدر مع الجنس ، والعدد نحو تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان محرم الأكل لا للكرامة ولا بلوى في سؤره ، وإنما يكون العدد من الأوصاف علة إذا كانت لا تعمل حتى ينضم بعضها إلى بعض ، فإن كل وصف يعمل في الحكم بانفراده فإنه لا يكون التعليل بالأوصاف كلها ، وقد يكون ذلك الوصف في النص ، وقد يكون في غيره . أما ما يكون في النص فقير مشكل ؛ فإنه إنما يعمل النص والتعليل بوصف فيه يكون صحيحاً لا محالة . وأما ما يكون في غيره فنحو ما روى أن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم ؛ فإن هذه الرخصة مملولة بإعدام الماقد وذلك ليس في النص ، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الآبق وعن بيع الفرر ، وهو مملول بمجز البائع عن تسليم المبيع أو جهالة في المبيع في نفسه على وجه يفضي إلى المنازعة وهذا ليس في النص ؛ قال عليه السلام : « لا تشكح الأمة على الحرة » ثم علل الشافعي هذه الحرمة بإرقاق الحر جزءاً منه وهو الولد مع غنيته عنه وهذا ليس في النص ، ولكن ذكر البيع يقتضي بائناً ، وذكر السلم يقتضي عاقداً ، وذكر النكاح يقتضي ناكحاً ، وما يثبت بمقتضى النص فهو كالنصوص . وكذلك عللنا نحن نهى رسول الله عليه السلام عن صوم يوم النحر بعله رد الضيافة التي للناس في هذا اليوم من الله تعالى بالقرايين وذلك ليس في النص . وكل نهى جاء لا معنى في عين النهى عنه فهو من هذا النوع .

ومن التعليل بالحكم ما يقوله علماؤنا في بيع المدير [إنه تعلق عتقه بمطلق الموت فإن التعلق حكم ثابت بالتعليق فيكون ذلك استدلالاً^(١)] بحكم على حكم ، وإنما جاز هذا كله لأن الدليل الذي يثبت به كون الوصف حجة في^(٢) الحكم قد ثبت بالدليل أنه علة الحكم شرعاً .

ثم لا خلاف أن جميع الأوصاف التي يشتمل عليها اسم النص لا تكون علة ؛ لأن جميع الأوصاف لا توجد إلا في النصوص والحكم في النصوص ثابت بالنص لا بالعلة ؛ ولا خلاف أن كل وصف من أوصاف النصوص لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم بعضها ؛ فإن الحنطة تشتمل على أوصاف فإنها مكيلة موزونة مطعومة مقتات مدخر حب شيء جسم ، ولا يقول أحد إن كل وصف من هذه الأوصاف علة للحكم الربا فيها بل العلة أحد هذه الأوصاف . وانتفقوا أنه لا يتخير الممل حتى يجعل أى هذه الأوصاف شاغلة من غير دليل ؛ لأن دعواه لوصف من بين الأوصاف أنه علة بمنزلة دعواه الحكم أنه كذا ، فكما لا يسمع منه دعوى الحكم إلا بدليل فكذلك لا تسمع منه الدعوى في وصف أنه هو العلة إلا بدليل .

ثم اختلف العلماء في الدليل الذي به يكون الوصف علة للحكم . قال أهل الطرد هو : الاطراد فقط من غير أن يعتبر فيه معنى معقول . وتفسير الاطراد عند بعضهم : وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف . وعند بعضهم يشترط أن يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه ، وأن يكون المنصوص عليه قائماً في الحالين ولا حكم له . وعند بعضهم يعتبر الدوران وجوداً وعدمًا . فأما قيام الحكم في المنصوص [عليه في الحالين^(٣)] ولا حكم له فهو مفسد للقياس لا أن يكون مصححاً له . وقال جمهور الفقهاء : انعدام الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل صحة العلة ووجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل

(١) زيادة من العثمانية والهندية .

(٢) وزاد هنا في العثمانية والهندية عبارة بعد قوله : كون الوصف حجة وهي هذه الأثر فيعني به أن يكون مؤثراً في الحكم الممل ومتى ظهر لشيء مما ذكرنا التأثير في الحكم .

(٣) زيادة من الفسخين .

فساد العلة ، ولكن دليل صحة العلة أن يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون ممداً بمنزلة الشاهد ؛ فإنه لا بد من أن يكون صالحا للشهادة لوجود ما به يعتبر أهلا للشهادة فيه ، ثم يكون ممداً بظهور عدالته عند التعديل ، ثم يأتي بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ حتى يصير شهادته موجبة العمل بها . ثم لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله أن صفة الصلاحية للعلة بالملاءمة ، وممناها أن تكون موافقة الملل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة غير نائية عن طريقهم في التعليل ؛ لأن الكلام في العلة الشرعية والمقصود إثبات حكم الشرع بها فلا تكون صالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن الذين بيّناهم عرف أحكام الشرع . ثم الخلاف وراء ذلك في العدالة فقال علماؤنا : عدالة العلة تعرف بأثرها ، ومتى كانت مؤثرة في الحكم الممل فهي علة عادلة وإن كان يجوز العمل بها قبل ظهور التأثير ، ولكن إنما يجب العمل بها إذا علم تأثيرها ولا يجوز العمل بها عند عدم الصلاحية بالملاءمة ، بمنزلة الشهادة فإن الشاهد قبل أن تثبت الصلاحية للشهادة فيه لا يجوز العمل بشهادته ، وبعد ظهور الصلاحية قبل العلم بالعدالة كما استور لا يجب العمل بشهادته ، ولكن يجوز العمل حتى إن قضى القاضي بشهادة المستور قبل أن تظهر عدالته يكون نافذاً . وقال بعض أصحاب الشافعي : عدالة الوصف بكونه مخيلاً ، أى موقعاً في القلب خيال الصحة للعلة^(١) ثم العرض على الأصول بعد ذلك احتياط . وقال بعضهم : بل العدالة بالعرض على الأصول ، فإذا لم يمارضه أصل من الأصول لا ناقضاً ولا معارضاً حينئذ يصير ممداً وأدنى ما يكفي لذلك أصلاً ، بمنزلة عدالة الشاهد ؛ فإن معرفة ذلك بعرض حالهم على المزكين وأدنى ما يكفي لذلك عنده اثنان ، فعلى قول هذا الفريق من أصحابه لا يجوز العمل به وإن كان مخيلاً قبل العرض على الأصول ، وعلى قول الفريق الأول يجوز العمل به لأنه صار ممداً بكونه مخيلاً . ثم العرض على الأصول احتياط ، والنقض جرح ، والمعارضة دفع .

(١) وفي النسختين : للحكم .

أما أهل الطرد اجتجوا بالظواهر الموجبة للعمل بالقياس ، فإنها لا تخص
علة دون علة ؛ فيقتضى الظاهر جواز العمل بكل وصف والتعليل به إلا ما قام
عليه دليل ، وأن كل وصف يوجد الحكم عند وجوده فإنه وصف صالح
لأن يكون علة ؛ وهذا لأن علل الشرع أمارات للأحكام وليست على نهج
العلل العقلية ، وأماراة الشيء ما يكون موجوداً عند وجوده ، وكما يجوز
إثبات أحكام الشرع بعين النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يجعل
اسم النص أماراة ذلك الحكم يجوز إثبات الحكم بوصف ثابت باسم
النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يكون ذلك الوصف علة للحكم ؛
فإن للشرع ولاية شرع الأحكام كيف يشاء ففي اشتراط كون المعنى معقولاً
فيما هو أماراة حكم الشرع إثبات نوع حجر لا يجوز القول به أصلاً .

والفريق الثاني منهم استدلوا بمثل هذا الكلام ، ولكنهم قالوا : العلة
ما يتغير به حكم الحال على ما ينهيه في موضعه ، ووجود الحكم مع وجود^(١)
الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون لكونه علة لا تتمين جهة كونه مفيراً
إلا بانعدام الحكم عند عدمه ، فيه يتبين أنه لم يكن اتفاقاً . ثم الحكم
الثابت بالعلة إذا كان بحيث يحتمل الرفع لا يبقى بعد انعدام العلة ، كالحكم
الثابت بالبيع وهو الملك لا يبقى بعد فسخ البيع ورفعه ، واشتراط قيام المنصوص
عليه في الحالين ولا حكم له ليعلم به أن ثبوت الحكم بوجود علة لا بصورة
النص ، وذلك نحو آية الوضوء ، ففي النص ذكر القيام إلى الصلاة والعلة
الموجبة للطهارة الحدث ؛ فإن الحكم يدور مع الحدث وجوداً وعدمًا ،
والمنصوص عليه وهو القيام إلى الصلاة دائم في الحالين ولا حكم له ، وقوله
عليه السلام : « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » فيه تنصيص
على الغضب ، والعلة فيه شغل القلب حتى دار الحكم معه وجوداً وعدمًا ،
والمنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له ، وقال عليه السلام : « الحنطة
بالحنطة مثلاً بمثل » ثم العلة الموجبة للحرمة والفساد الفضل على الكيل ؛

(١) وفي الهذبية : عند وجود .

لأن الحكم يدور معه وجوداً وعدمًا ، والنصوص عليه وهو « الحنطة بالحنطة » قائم في الحالين ولا حكم له ..

وجواب أهل الفقه عن هذه الكلمات ظاهر ؛ فإن الظواهر الدالة على جواز العمل بالقياس بالاتفاق لا تدل على أن كل وصف من أوصاف الأصل صالح لأن يكون علة ؛ فإنه لو كان كذلك لتحجير العمل وارتفع معنى الابتلاء بطلب الحكم في الحوادث أصلاً ، وإذا اتفقنا على أن دلالة هذه النصوص توصف من بين أوصاف الأصل قد ابتلينا بطلية حين أمرنا بالاعتبار فلا بد من أن يكون في ذلك الوصف معنى معقول يمكن التمييز به بينه وبين سائر الأوصاف ليقف عليه ، وما هذا إلا نظير النصوص المثبتة لعفة الشهادة لهذه الأمة ؛ فإن ذلك لا يمنع القول باختصاص الصلاحية بيمض الأوصاف واختصاص الأداء بلفظ الشهادة من بين سائر الألفاظ ، وهذا لأن أوصاف النص تعلم بالحس أو السماع وذلك يشترك فيه أهل اللغة وغيرهم ممن له حاسة صحيحة مع الفقهاء ، ثم التعليل بالقياس لإثبات الحكم قد اختص به الفقهاء ، فمرفنا أن اختصاصهم بذلك لم يكن إلا لمعنى معقول في الوصف الذي هو علة لا يمكن الوقوف عليه إلا بالتأمل من طريق الفقه . وقوله علل الشرع أمارات . قلنا : هي أمارات من حيث إنها غير موجبة بذواتها ولكنها موجبة للحكم بجمل الشرع إياها موجبة العمل بها ومعلوم أنه لا يمكن العمل بها إلا بمد معرفة عينها ، وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأى ، وقد انعدم التعيين بالنص ولا يتأتى فيه الاستنباط بالرأى إذا لم يكن الحكم معقول المعنى ؛ لأن العقل طريق يدرك به ما يعقل كما أن الحس طريق يدرك به ما يحس دون مالا يحس ، وليس هذا نظير الأحكام الثابتة بالنص غير معقول المعنى ؛ لأن النص موجب بنفسه ، فإنه كلام من يثبت علم اليقين بقوله وقد حصل التعيين بالنص هناك ، فكونه غير معقول المعنى لا يمجزنا عن العمل به ، فأما التعليل بيمض الأوصاف فهو غير موجب بنفسه وإنما يجب العمل به بطريق أنه إعمال الرأى ليتوصل به إلى الحجة في حكم شرعى ، وما لم يكن معقول المعنى لا يتأتى إعمال الرأى فيه .

ثم الدليل على أن الدوران لا يصلح أن يكون علة أن الحكم كما يدور مع العلة وجوداً وعدمياً يدور مع الشرط وجوداً وعدمياً ؛ فإن من قال لبعده إن دخلت الدار فأنت حر فالتحق بهذا الكلام يدور مع الدخول وجوداً وعدمياً ، وأحد لا يقول دخول الدار علة العتق بل هو شرط العتق .

فإن قيل : الأصل دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدمياً ، فأما الشرط عارض لا يكون إلا بعد تعليق الحكم به نصاً . قلنا : فأين ذهب قولك إن علل الشرع أمارات ، فإنه لا يفهم من ذلك اللفظ إلا أن الشرع جعلها أمانة للحكم بأن علق الحكم بها ، وأى فرق بين تعليق حكم العتق من المولى بدخول الدار شرطاً وبين التعليق الثابت شرعاً ، ثم هناك دوران الحكم بمجردده لا يدل على كونه علة فهنا كذلك ، ثم هب كان الأصل هو دوران الحكم مع العلة ولكن مع هذا احتمال الدوران مع الشرط قائم وبالاختمال لا تثبت العلة . فأما اشتراط قيام النصوص عليه في الحالين^(١) ولا حكم له فقد جعل ذلك بعضهم مفسداً للقياس باعتبار ما ذكرنا أن شرط صحة التعليق هو أن يبقى الحكم في النصوص عليه بعد التعليق على ما كان قبله ، فإذا جعل التعليق على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك آية فساد القياس لا دليل صحته ؛ فأما من شرط ذلك مستنداً بما ذكرنا فالجواب عن كلامه أن هذا وهم ابتلى به لقلة تأمله ؛ لأن القصد بالتعليق تعدياً حكم النص إلى محل لا نص فيه فكيف يجوز أن لا يبقى للنص حكم بعد التعليق ؟ وإذا لم يبق له حكم فالتعدي بعد^(٢) التعليق في أى شيء يكون . فأما آية الوضوء فنحن لا نقول إن الحدث علة لوجوب الوضوء ولكن من شرط القيام لأداء الصلاة الطهارة عن الحدث ، فكان تقدير الآية : إذا قم إلى الصلاة وأنتم محدثون ، ولكن سقط ذكر الحدث للإيجاز والاختصار على ما هو عادة أهل اللسان في إسقاط بعض الألفاظ إيجازاً إذا كان في الباقي

(١) يعنى قيام النص في الحالين ولا حكم له مستنداً بما ذكرنا « لا يقضى القاضى وهو غضبان وجنسه — هاشم الثمانيه .
(٢) وفي الثمانيه : بالتعليق .

دليل عليه ، ففي المذكور هنا دليل على المحذوف وهو قوله تعالى : « ولكن يريد ليطهركم » . « وإن كنتم جنباً فاطهروا » وقوله تعالى عند ذكر البذل : « أو جاء أحد منكم من الغائط » وقد علم أن البذل إنما يجب عند عدم الأصل بما يجب به الأصل ، فظهر أنا إنما جعلنا الحدث شرطاً لوجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدلالة النص لا بطريق التعليل والاستنباط بالرأى . وكذلك قوله عليه السلام « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » إنما عرفنا أن المراد النهى عن القضاء عند شغل القلب بالخافة الغلط بدليل الإجماع لا بطريق الاستنباط بالرأى ، والإجماع حجة سوى الرأى ، فإن التعليل بالرأى يكون بعد الإجماع بالاتفاق ، وكيف يستقيم أن لا يكون للنص حكم بعد التعليل والشرع ما جعل التعليل بالرأى إلا بعد النص وإلا لإثبات^(١) الحكم فيما لا نص فيه . وبيان هذا في حديث معاذ حين قال له : « كيف تقضى » وحديث نص الربا هكذا ؛ فإن المساواة في الكيل إنما عرفناه بالنص لا بالرأى وهو قوله عليه السلام في بعض الروايات مكان قوله « مثل بمثل » « كيل بكيل » أو بالإجماع ، فقد اتفقوا أنه ليس المراد من قوله « مثل بمثل » إلا المائلة في الكيل ، وكذلك [في^(٢)] قوله : « إلا سواء بسواء » اتفاق أن المراد المساواة في الكيل ، فعرفنا أن من قال في هذه المواضع بأن الحكم دار مع العلة وجوداً وعدماً والنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له ، فهو مخطئ غير متأمل في مورد النص ولا فيما هو طريق التعليل في الفقه . ثم الدليل على أن انعدام^(٣) الحكم عند عدم الوصف لا يكون دليل صحة العلة ما ذكرنا من الشرط^(٤) ؛ ولأن ثبوت الحكم لما كان بورود الشرع به فانعدام الحكم عند انعدام العلة الموجبة شرعاً يكون بالعدم الذي هو أصل فيه لا أن يكون مضافاً إلى العلة حتى

(١) أى ما جعل التعليل لإثبات الحكم فيما لا نص فيه — هامش الثمانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) أى انعدام الحكم عند عدم الشرط لا يدل على كون الشرط هلة — هامش الثمانية .

(٤) وهو قوله إن الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط — هامش الأصل . قلت :

وقد أدخل في المتن سهواً من الناسخ وهو تعليق فأخرجناه إلى الهامش .

يكون دليل صحة العلة . والدليل على أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فساد العلة اتفاق الكل على أن الحكم يجوز أن يكون ثابتاً في محل بعلم ، ثم بانعدام بعضها لا يمتنع بقاء الحكم بالبعض الذي هو باق كما لا يمتنع ثبوت الحكم ابتداء بتلك العلة ، وبهذا يتبين أنه لا بد من القول بأنه لا ينعدم الحكم إلا بانعدام جميع العلل التي كان الحكم ثابتاً بكل واحد منها ، فعرّفنا أن وجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فسادها ، وفساد القول بأن دليل صحة العلة دوران الحكم معه وجوداً وعدمًا كالتفق عليه ؛ فإن القائسين اتفقوا أن علة الربا أحد أوصاف الأصل ، وادعى كل واحد منهم أن الصحيح ما ذهب إليه ، ومعلوم أن كل قائل يمكنه أن يستدل على صحة علته بدوران الحكم معه وجوداً وعدمًا . وكذلك لو قال إن العلة في تكفير المستحل للخمر معنى الشدة والمرارة كان ذلك فاسداً بالاتفاق ؛ فإن أحدا لا يقول بتكفير مستحل سائر الأثربة مع وجود الشدة والمرارة . ثم هذا القائل يتمكن من تصحيح قوله بدوران الحكم معه وجوداً وعدمًا ؛ فإن المصير قبل أن يتخمر لا يكفر مستحله وبعد التخمر يكفر مستحله لوجود الشدة والمرارة ، ثم بعد التحلل لا يكفر مستحله لانعدام الشدة والمرارة إلا أن يقول بتخصيصه وقد قامت الدلالة على فساد القول بتخصيص الملل الشرعية على ما نبينه إن شاء الله تعالى ، فيفسد به أيضاً القول بتخصيص ما هو دليل صحة العلة ؛ لأن ذلك حجة شرعية ثابتة بطريق الرأي .

فإن قيل : مثل هذا يلزم القائلين بأن دليل صحة العلة الأثر ؛ فإن الحكم يدور مع العلة المؤثرة وجوداً وعدمًا عند من لا يجوز تخصيص العلة وهو الصحيح . قلنا : نعم ولكن لا نجعل الدوران دليل صحة العلة ؛ وإنما نجعل كونه مؤثراً في الأصول دليل صحة العلة ولا يتحقق معنى دوران الحكم مع هذا الأثر في جميع الأصول ؛ فأما دوران الحكم مع العلة وجوداً وعدمًا يكون اتفاقاً .

فأما الذين قالوا من أصحاب الشافعي : بأن الأثر الذي هو دليل صحة

الملة أن يكون مخيلاً^(١) حجتهم أن هذا الأثر مما لا يحس بطريق الحس ولكنه يعقل فيكون طريق الوقوف عليه تحكيم القلب ، حتى إذا تخايل في القلب به أثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به ، بمنزلة التحرى في باب القبلة عند انقطاع سائر الأدلة ؛ فإن تحكيم القلب فيه جائز ويجب العمل بما يقع في قلب من ابتلى به من أنه جهة الكسبة ، وعليه دل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد رضى الله عنه : « ضع يدك على صدرك واستفت قلبك ، فما حك في صدرك فدعه وإن أفتاك الناس به » فمرفنا أن العدالة تحصل بصفة الإخالة ثم العرض على الأصول بعد ذلك احتياط والعمل به قبله جائز ، بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضى فإن العمل بشهادته جائز له ، والعرض على الزكين بعد ذلك نوع احتياط ، فإن لم يمجل ورجع إلى الزكين فهو احتياط أخذ به لجواز أن يظهر له بالرجوع إليهم مالم يكن معلوماً له ؛ قال : وهذا بخلاف شهادة الشاهد فإن بصفة الصلاحية هناك لا تثبت العدالة ؛ لأن الشاهد مبتلى بالأمر والنهى وهو أمين فيما أوثمن من حقوق الشرع ويتوهم منه أداء الأمانة فيكون عدلاً به والخيانة فلا يكون عدلاً معه ، وإذا لم يكن أداء الأمانة منه معلوم القاضى لا يصير عدلاً عنده مالم يعرض حاله على الزكين . فأما الوصف الذى هو علة بعد ما علم صفة الصلاحية فيه تصير عدالته معلومة إذ ليس فيه توهم الخيانة ؛ فلهذا كان العرض على الأصول هنا احتياطاً ؛ فإن سلم عما يناقضه ويمارضه بكونه مطرداً فى الأصول فحكم وجوب العمل به يزداد وكادة ، وإن ورد عليه نقض فذلك النقض جرح ، بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة إذا ظهر فيه طعن من بعض الزكين فإن ذلك يكون جرحاً فى عدالته إلا أنى يتبين له أنه لم يكن عدلاً ، والمعارضة دفع بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به العدل .

وأما الفريق الثانى فإنهم قالوا : كونه مخيلاً أمر باطن لا يمكن إثباته

(١) أى متنبأ للظن — هامش العثمانية .

على الخصم ، وما لم تثبت صفة العدالة بما يكون حجة على الخصم لا يمكن إلزام الخصم به ، وأثبتنا صفة العدالة فيه بما أثبتنا صفة الصلاحية وهو اللامعة ؛ فإن ذلك يكون بالعرض على الملل المتقولة عن السلف ، حتى إذا علم الموافقة كان صالحا ، وبعد صفة الصلاحية يحتمل أن لا يكون حجة ، لأن الملل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من إثبات صفة العدالة فيه بالعرض على الأصول ، حتى إذا كان مطرداً سالماً عن النقوض والمعارضات فحينئذ تثبت عدالته من قبل أن الأصول شهادة^(١) لله على أحكامه كما كان الرسول في حال حياته ، فيكون العرض على الأصول وامتناع الأصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته وسكوته عن الرد ، وذلك دليل عدالته باعتبار أن السكوت بمد تحقق الحاجة إلى البيان لا يحل ، فمرفنا أن بالعرض على الأصول تثبت العدالة ، كما أن عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين . والفرق الثاني الذي قالوا ليس بقوى ؛ فإن بمد ثبوت صفة الصلاحية للشاهد إنما بقي احتمال الكذب في أدائه ، وهنا بمد ثبوت صفة الصلاحية بقي الاحتمال في أماله أن الشرع جملة علة للحكم أم لا ، فإنه إن ورد عليه نقض أو معارضة يتبين به أن الشرع ما جملة علة للحكم ؛ لأن المناقضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية ؛ قال الله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وكذلك المعارضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية فإذا كان هناك مع بقاء الاحتمال في الوصف لا يكون حجة للعمل به فهنا مع بقاء الاحتمال في الأصل لأن لا يكون حجة كان أولى ، وكما أن طريق رفع ذلك الاحتمال هناك العرض على المزكين والأدنى فيه اثنان ، فالطريق هنا العرض على الأصول وأدنى ذلك أصلان ؛ إذ لا نهاية للأعلى وفي الوقوف على ذلك حرج بين ، وبهذا التقرير يتبين أن العرض على جميع الأصول ليس بشرط عنده كما ذهب إليه بعض شيوخنا وشيوخه ؛ فإن من شرط ذلك لم يجد بدا من العمل بلا دليل ،

(١) وفي العمانية والهندية : شهداء لله .

لأنه وإن استقصى في العرض فالخصم يقول وراء هذا أصل آخر [هو ^(١)] معارض أو ناقض لما يدعيه ، فلا يجد بدا من أن يقول لم يقم عندي دليل النقض والمعارضة ، ومثل هذا لا يصلح حجة للإلزام الخصم على ما نبينه في بابه ؛ قالوا : والذي يحقق ما ذكرنا أن المعجزة التي أوجبت علم اليقين كان طريق ثبوتها السلامة عن النقوض والمعارضات ، كما قال تعالى : « قل لأن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا مثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » قال تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فهذا يبين أن طريق إثبات الحجة لما لا نحس هذا . وأما علماءنا إنهم يقولون : حاجتنا إلى إثبات دليل الحجة فيما لا يحس ولا يماين ، وطريق ذلك أثره الذي ظهر في موضع من المواضع ؛ ألا ترى أن الطريق في معرفة عدالة الشاهد هذا ، وهو أن ينظر إلى أثر دينه في منعه عن ارتكاب ما يعقده فيه الحرمة ، فإذا ظهر أثر ذلك في سائر المواضع يترجح جانب الصدق في شهادته بطريق الاستدلال بالأثر ، وهو أن الظاهر أنه ينزجر عن شهادة الزور لاعتقاده الحرمة فيه . وكذلك الدلالة على إثبات الصانع تكون بآثار صنعتها بطريق الوصف والبيان على وجه مجمع عليه ، كما نبينه في موضعه . وكذلك في المحسوسات كالجرح ونحو ذلك ، فإنه يستدل عليه بأثره حساً ، والاستدلال بالمحسوس لغير المحسوس يكون بالأثر أيضاً ، فبين أن ما به يصير الوصف حجة بمد الصلاحية بالملاءمة على ما قرره الخصم وهو ظهور أثره في الأصول ، فأما الإخالة فهو عبارة عن مجرد الظن إذ الخيال والظن واحد ، والظن لا يفنى من الحق شيئاً . وأحسن المبارات فيه أن يجعل بمنزلة الإهام وهو لا يصلح للإلزام على الغير ، على ما نبينه ، ثم هذا شيء في الباطن لا يطلع عليه غير صاحبه ومثله لا يكون حجة على الغير ، كالتحري الذي استشهد به ؛ فإن ما يؤدي إليه تحري الواحد لا يكون حجة على أصحابه حتى لا يلزمهم اتباعه في تلك الجهة ، وكلامنا فيما يكون حجة

(١) زيادة من الهندية .

لإلزام الغير الممثل به ، ثم كل خصم يتمكن من أن يقول يخايل في قلبي أثر القبول والصحة للوصف الذى دعاه ، بل للحكم الذى هو المقصود ، وصفة التعارض لا يجوز أن يكون لازماً فى الحجج الشرعية كصفة المناقضة . وكذلك الاطراد لا يستقيم أن يحمل دليل كونه حجة ؛ لأنه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف فى الأصول فيكون نظير كثرة أداء الشهادة من الشاهدين فى الحوادث عند القاضى ، أو تكرار الأداء منه فى حادثة واحدة وذلك لا يكون موجباً عدالته .

قوله بأن الأصول مُرَكُونُ كالرسول ، قلنا : لا كذلك ، بل كل أصل شاهد ، فالأصول كجماعة الشهود أو عدد الرواة للخبر ، ودليل صحة الخبر وكونه حجة إنما يطلب من متن الحديث ، فالأثر للوصف بمنزلة دليل الصحة من متن الخبر ، والاطراد فى الأصول بمنزلة كثرة الرواة ، فكيف يستقيم أن يحمل الأصول مزيين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله ، وأنى تكون التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة بحال الشاهد ؟ وما قالوا : إن المعجزة بمثل هذا صارت حجة فهو غلط ، وإنما صارت حجة بكونها خارجة عن حد مقدور البشر ؛ فإن القرآن بهذه الصفة ولكن الكفار كانوا يتعنتون فيقولون إنه من جنس كلام البشر كما أخبر الله تعالى عنهم « قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا » فطولبوا بالإتيان بمثله ليظهر به تعنتهم فإنهم لو قدروا على ذلك ما صبروا على الامتناع عنه إلى القتال وفيه ذهاب نفوسهم وأموالهم .

فإن قيل : فى اعتبار الأثر اعتبار ما لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم يعقل أو يظهر للخصوم . قلنا : لا كذلك فإن الأثر فيما يحس معلوم حساً كأثر المشى على الأرض ، وأثر الجراحة على البدن ، وأثر الإسهال فى الدواء السهل ، وفيما يعقل معلوم بطريق اللغة نحو عدالة الشاهد ، فإنه يعلم بأثر دينه فى المنع كما بينا ، وهذا الأثر الذى ادعينا يظهر للخصم بالتأمل ؛ فإنه عبارة عن أثر ظاهر فى بعض المواضع سوى المتنازع فيه ، وهو موافق

للملل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والسلف من الفقهاء ، رضوان الله عليهم أجمعين .

فن ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهرة : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » لأنها علة مؤثرة فيما يرجع إلى التخفيف ؛ لأنه عبارة عن عموم البلوى والضرورة في سؤره ، وقد ظهر تأثير الضرورة في إسقاط حكم الحرمة أصلاً بالنص ، وهو قوله تعالى : « فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » والإشارة إليه لدفع نجاسة سؤره أو لإثبات حكم التخفيف في سؤره يكون استدلالاً له بعله مؤثرة . وكذلك قوله عليه السلام : « إنها دم عرق انفجر » فإنه استدلال بعله مؤثرة في تقض الطهارة ، وهو أن الدم في نفسه نجس ، وبالانفجار يصل إلى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه ، ووجوب التطهير لا يكون إلا بدم وجود ما يدم الطهارة .

فإن قيل : هذا ليس بتعميل منه لا لتفاض الطهارة بدم الاستحاضة بل لبيان أنه ليس بدم الحيض . قلنا : قد قال أولاً ليست بالحيضة ، وهذا اللفظ كاف لهذا المقصود فلا بد من أن يحمل قوله « ولكنها دم عرق انفجر » على فائدة جديدة وليس ذلك إلا ببيان علة للحدث الموجب للطهارة . وقل عليه السلام لعمر رضى الله عنه في القُبلة : « أرأيت لو تميمضت بماء ثم مججت آ كان يضرک ؟ » فهذا إشارة إلى علة مؤثرة ، أى الفطر ضد الصوم ، وإما يتأدى الصوم بالكف عن اقتضاء الشهوتين ، فكما أن اقتضاء شهوة البطن بما يصل إلى الحلق لا بما يصل إلى الفم حتى لا تكون المضمضة موجبة للفطر ، فكذلك اقتضاء شهوة الفرج يكون بالإيلاج أو الإزال لا بمجرد القبلة التي هي المقدمة . وكذلك قوله للخنعمية : « أرأيت لو كان على أبيك دين ؟ » الحديث ، هو إشارة إلى العلة المؤثرة وهو أن صاحب الحق يقبل من غير من عليه الحق إذا جاء بحقه فأداه على سبيل الإحسان والمساهلة مع من عليه الحق ، والله هو المحسن المتفضل على عباده فهو أحق من أن يقبل منك . وقال في حرمة الصدقة على بنى هاشم : « أرأيت لو تميمضت بماء أكنت شاربه ؟ » ففيه إشارة إلى علة مؤثرة وهو

أن الصدقة من أوساخ الناس لكونها مطهرة من الذنوب فهي كالغسالة المستعملة والامتناع من شرب ذلك يكون بطريق الأخذ بمعالى الأمور ، فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم يكون على وجه التعظيم والإكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الأمور . وكذلك الصحابة حين اختلفوا فى الجد مع الإخوة اشتغلوا بالتعليل لإظهار صفة القرب بالوادى الذى تنشعب منه الأنهار والشجرة التى ينبت منها الأغصان ، وما ذلك إلا باعتبار المؤثر فى العلم بتفاوت القرب بطريق محسوس ؛ وابن عباس علل فى ذلك بقوله : ألا يتقى الله زيد بن ثابت يحسب ابن الابن ابناً ولا يحسب أب الأب أباً . فهو استدلال المؤثر من حيث اعتبار أحد الطرفين بالطرف الآخر فى القرب . وقال عمر لعبد الله بن الصامت حين قال : ما أرى النار تحل شيئاً فى الطلاء أليس يكون خمرأ ثم يكون خلا فتشربه ، فهذا استدلال بمؤثر وهو التغيير بالطباع . وعلل محمد فى كتاب الطلاق فيمن قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً أن اليمين لا يبق ؛ لأنه ذهب تطليقات ذلك الملك كله ، وهذا تعليل بوصف مؤثر ؛ فإن اليمين لا تنمقد إلا فى الملك باعتبار تطليقات مملوكة أو مضافة إلى الملك ، والإضافة إلى الملك لم توجد هنا ، فعرفنا أنها انمقدت على التطليقات المملوكة ، وقد أوقع كلها والكل من كل شيء لا يتصور فيه تعدد ، فعرفنا أنه لم يبق شيء من الجزء واليمين شرط وجزاء ، فكما لا يتصور انمقادها بدون الجزء لا يتصور بقاؤها إذا لم يبق شيء من الجزء . وقال أبو حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره حتى عتق نصيبه منه لا يضمن لشريكه شيئاً ؛ لأن شريكه رضى بالذى وقع به انعتق بعينه ، يعنى ملك القريب الذى هو متمم لعله المتق ، وهذا تعليل بوصف مؤثر ؛ وإن ضمان العتق^(١) إنما يجب بالإفساد أو الإلتلاف للملك الشريك فيكون واجباً بطريق الجبران له ورضاه بالسبب يعنى عن الحاجة إلى الجبران ؛ لأن الحاجة إلى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكماً حين رضى به كما لو أذن له نصاً أن يعتقه . وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن أودع صبياً مالاً فاستهلكه

(١) وفى النسختين : ضمان العين .

لا ضمان عليه ؛ لأنه سلطه على ما فعل ، أى حين مكنه من المال ، فقد سلطه على إتلافه حساً ، والتسليط يخرج فعل الساط من أن يكون جنائية في حق السلط ، ثم بقوله : احفظ ، جمل التسليط مقصوراً على الحفظ بطريق المقد ، وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح أصلاً وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق . وعلل الشافعي في الزنا أنه لا يوجب حرمة المصاهرة ، وقال : الزنا فعل رجعت عليه والنكاح أمر حمدت عليه ، فهذا استدلال في الفرق بوصف مؤثر ، أى ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيحوز أن يكون سبب الكرامة ما يحمد المرء عليه ولا يجوز أن يكون سببه ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم . وقال : النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال ؛ لأن النكاح ليس بمال . وهذا تعليل بوصف مؤثر ، يعنى أن المال مبتذل وملك النكاح مصون عن الابتذال ، وفي شهادة النساء مع الرجال ضرب شبهة أو هى حجة ضرورة فما يكون مبتذلاً تجرى المساهلة فيه وتكثر البلوى والحاجة إليه فيمكن إثباته بحجة فيها شبهة أو بما هو حجة ضرورة ، فأما ما يكون مصوناً عن الابتذال فإن البلوى لا تكثر فيه وهو عظيم الخطر أيضاً فلا يثبت إلا بحجة أصلية خالية عن الشبهة ، فمررنا أن طريق تعليل السلف هو الإشارة إلى الوصف المؤثر ، فعلى هذا النمط يكون أكثر ما عللنا به في الخلافات .

منها أن علماءنا قالوا في أنه لا يشترط التكرار في المسح بالرأس لإكمال السنة إنه مسح فلا يسن تكراره [كالمسح بالخف والتيمم . وقال الشافعي : هو ركن أصلي في الطهارة فيسن فيه التكرار ^(١)] كالغسل في المفسولات ، فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن في لفظ المسح ما يدل على التخفيف ؛ فإن المسح يكون أيسر من الغسل لا محالة ، وتؤادى الفرض في هذا المحل بفعل المسح دليل التخفيف أيضاً ، وكون الاستيعاب فيه ليس بشرط بخلاف المفسولات تخفيف آخر ، والاكتفاء بالمرة الواحدة لإقامة الفرض والسنة من باب التخفيف ، ففي قولنا مسح إشارة إلى ما هو مؤثر فيه وليس في قوله ركن إشارة إلى ما ينفيه ، ثم المقصود بالسنة

(١) ما بين المربعين زيادة من العثمانية والهندية .

الإكمال ، وفي المسوح لما لم يكن الاستيعاب شرطاً فبالمرّة الواحدة مع الاستيعاب يحصل الإكمال ، فعرفنا أنه يصير به مؤدياً الفريضة والسنة ، وفي المفصولات لما كان الاستيعاب شرطاً لا يحصل بالمرّة إلا إقامة الفرض فلا بد من التكرار لإقامة السنة ، وليس في قوله ركن إشارة إلى هذا الفرق ، وفي قولنا مسح إشارة إليه ، فكان المؤثر ما قلنا .

وقلنا في صوم الشهر بمطلق النية إنه يتأدى لأنه صوم عين وهو يقول لا بد من نية الفرض لأنه صوم فرض ، فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن المقصود بالنية في الأصل التمييز ولا يراد بنية الجهة إلا التمييز بين تلك الجهة وغيرها ، وإذا كان المشروع في هذا الزمان عيناً ليس معه غيره ، يصاب بمطلق الاسم فارتفعت الحاجة إلى الجهة للتمييز ، وليس في صفة الفرضية ما ينفي هذا التعيين حتى يثبت به مساس الحاجة إلى نية الجهة للتمييز . وقلنا في الصرورة إذا حج بنية النفل لا يقع حجه عن الفرض ؛ لأنها عبادة تتأدى بأركان معلومة بأسبابها^(١) كالصلاة ، وهذا إشارة إلى وصف مؤثر وهو أن تتأدى هذه العبادة بمباشرة أركانها لا بوقتها ، فصحة أداء هذه الأركان في الوقت فرضاً لا ينفي صحة أدائها نفلاً ، وإذا بقي الأداء بصفة النفلية مشروعاً من هذا الوجه فتعيينه جهة النفل بالنية صادف محله ، فيجب اعتباره لا محالة بخلاف الصوم في الشهر . وعللنا في الثيب الصغيرة أن الأب زوجها لأنها صغيرة ولا يزوج البكر البالغة إلا برضاها لأنها بالغة ، والخصم قال في الثيب الصغيرة لا زوجها أبوها من غير رضاها لأنها ثيب ، وفي البكر البالغة زوجها من غير رضاها لأنها بكر فكان المؤثر ما قلنا ؛ لأن ثبوت ولاية الاستبداد بالمقدد يكون على وجه النظر للمولى عليه باعتبار مجزئه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته إلى مقصوده كالنفقة ، والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثبابة والبكارة . وكذلك في سائر المواضع إنما ظهر الأثر للصغر والبلوغ في الولاية لا للثبابة والبكارة ،

(١) وفي النسختين : بأسبابها .

يعنى الولاية فى المال والولاية على الذكر ، فعرفنا أنا سلكنا طريق الساف ، فى الاستدلال بالوصف [المؤثر^(١)] .

فإن قيل : كيف يستقيم هذا والقياس لا يكون إلا بفرع وأصل ؛ فإن المقايسة تقدير الشئ بالشئ ، وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد إلى الأصل لا يكون قياساً . قلنا : قد قال بعض مشايخنا : هذا النوع من التمليل عند ذكر الأصل يكون مقايسة وبدون ذكر الأصل يكون استدلالاً بعملة مستنبطة بالرأى ، بمنزلة ما قاله الخصم إن تمليل النص بعملة تتعدى إلى الفرع يكون مقايسة وبعملة لا تتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان عملة شرعية للحكم . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أن نقول : هو قياس على كل حال ؛ فإن مثل هذا الوصف يكون له أصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه ، وربما لا يقع الاستغناء عنه فنذكره . فما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا فى إيداع الصبي لأنه سلطه على ذلك فإنه بهذا الوصف يكون مقيساً على أصل واضح وهو أن من أباح نصبي طعاماً فتناوله لم يضمن ؛ لأنه بالإباحة سلطه على تناوله ، وتركنا ذكر هذا الأصل لوضوحه . ومما يذكر فيه الأصل ما قال علماءنا فى طول الحرية إنه لا يمنع نكاح الأمة ؛ لأن كل نكاح يصح من العبد بإذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح حرة ، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن الرق ينصف الحل الذى يبتنى عليه عقد النكاح شرعاً ولا يبدله بحل آخر ، فيكون الرقيق فى النصف الباقى بمنزلة الحر فى الكل ؛ لأنه ذلك الحل بعينه ولكن فى هذا المعنى بعض الغموض فتقع الحاجة إلى ذكر الأصل . وكذلك علمنا فى جواز نكاح الأمة الكتابية للمسلم قلنا كل امرأة يجوز لمسلم نكاحها إذا كانت مسلمة يجوز له نكاحها إذا كانت كتابية كالحرية ، وهذا إشارة إلى معنى مؤثر وهو أن تأثير الرق فى تنصيف الحل ، وما يبتنى على الحل الذى فى جانب المرأة غير متعدد ليتحقق معنى التنصيف فى عدد ؛ فإن المرأة لا تحل إلا لرجل واحد فيظهر حكم التنصيف فى الأحوال ، وهو

أن الأمة من المحلات منفردة عن الحرية ، ومن المحرمات مضمومة إلى الحرية فلا يتزوجها على حرة ويتزوجها إذا لم يكن تحتها حرة ، ثم النصف الباقي في جانب الأمة هو الثابت في حق الحرية ، فإذا كان بهذا الحل يتزوج الحرة مسلمة كانت أو كتيابة عرفنا أنه يتزوج الأمة مسلمة كانت أو كتيابة ، ولكن في هذا الكلام بعض الغموض فيذكر الأصل عند التعليل ، فعرفنا أن جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وأنه موافق لطريق السلف في تعليل الأحكام الشرعية .

فصل الحكم

حكم العلة التي نسميها قياساً أو علة ثابتة بالرأى تعدية حكم النص بها إلى فرع لا نص فيه عندنا . وعلى قول الشافعي حكمها يتعلق بالحكم في المنصوص بها ، فأما التعدية بها جاز وليس بواجب حتى يكون التعليل بدونها صحيحاً . وإنما يتبين هذا بفصلين سبق بيانهما : أحدهما تعليل الأصل بما لا يتعدى لمنع قياس غيره عليه ، عندنا لا يكون صحيحاً وعنده يصح . والثاني التعدية بالتعليل إلى محل منصوص عليه لا يصح عندنا خلافاً له . ثم حجته في هذه المسألة اعتبار الملل الشرعية بالملل العقلية كما أن الوجود هناك يتعلق بما هو علة له ، فالوجوب في الملل الشرعية يتعلق بالعلة ويكون هو الحكم المطلوب بهادون التعدية ، وإنما نعتى بالوجوب وجوب العمل على وجه يبقى فيه احتمال الخطأ . واعتبر العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها في الشرع فكما أن الحكم هناك يتعلق بالعلة وتكون علة صحيحة بدون التعدية فكذلك هنا ؛ ألا ترى أن الأسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت سبباً شرعاً ليتعلق الحكم بها بالنص من غير تعدية إلى محل آخر ، فكذلك الملل الشرعية يتعلق بالحكم بها في المنصوص تعدى بها إلى محل آخر أو لم يتعد . والجواب ما هو حجتنا . أن نقول : ما ينافي فيه من العلة لا يكون حجة للحكم إلا بعد النص كما قال عليه الصلاة والسلام في حديث معاذ : « فإن لم تجده في الكتاب والسنة ؟ »

قال : أجتهد رأيي . وما يكون عاملاً بعد النص كان شرط عمله انعدام النص في المحل الذي يعمل فيه ، فعرفنا أنه لا عمل له في محل منصوص ، وإذا لم يجوز أن يكون عاملاً على وجه المعارضة بحكم النص بخلافه عرفنا أنه لا عمل له في موضع النص فلا يمكن أن يحمل حكمه تعلق حكم الشرع به في المنصوص ؛ يوضحه أن بالإجماع هذه العلة لا يجوز أن يتغير بها حكم النص ، ومعلوم أن التغير دون الإبطال ، فإذا كان الحكم في المنصوص مضافاً إلى النص قبل التعليل فلو قلنا بالتعليل يصير مضافاً إلى العلة كان إبطالاً ، ولا شك أنه يكون تغييراً ، على معنى أن فيه إخراج سائر أوصاف النص من أن يكون الحكم مضافاً إليها ، وكما لا يجوز إخراج بعض المحال الذي تناوله النص من حكم النص بالتعليل لا يجوز إخراج بعض الأوصاف عن ذلك بالتعليل ؛ يوضحه أن العلة ما يتغير بها حكم المحال ، ومعلوم أن حكم النص لا يتغير بالعلة في نفسه ، فعرفنا أنه يتغير بها المحال في محل آخر وهو المحل الذي تعدى إليه الحكم فيثبت فيه بها بعد أن لم يكن ثابتاً ، وهذا لا يتحقق في علة لا توجب تعدية الحكم ؛ فهذا تبين أن حكم العلة على الخصوص تعدية الحكم لا إيجاب الحكم بها ابتداء ، بمنزلة الحوالة فإنها لما كانت مشتقة من التحويل كان حكمها الخاص تحول الدين الواجب بها من ذمة إلى ذمة من غير أن تكون مؤثرة في إيجاب الدين بها ابتداء .

ومن فهم هذا سقط عنه مؤنة الحفظ في ثلاثة أرباع ما يستعمل الناس القياس فيه ؛ لأن جميع ما يتكلم الناس فيه على سبيل القياس أربعة أقسام : الموجب للحكم وصفته ، وما هو شرط في العلة وصفته ، والحكم الثابت في الشرع وصفته ، والحكم المتفق على كونه مشروعاً معلوماً بصفته أهو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص أم تعدى إلى غيره من المحال الذي يماثله بالتعليل . وإنما يجوز استعمال القياس في القسم الرابع ؛ فأما الأقسام الثلاثة فلا مدخل للقياس فيها في الإثبات ولا في النفي ؛ لأن الموجب ما جعله الشرع موجباً على ما بينا أن الملل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها بل بجعل الشرع إياها موجبة فلا مجال للرأي في معرفة ذلك وإنما طريق معرفته السماع بمن

ينزل عليه الوحي . وصفة الشيء معتبر بأصله ، وكما لا يكون موجباً بدون ركنه لا يكون موجباً بدون شرطه ، ولا مدخل للرأى فى معرفة شرطه ولا صفة شرطه كما لا مدخل للرأى فى أصله ، وكذلك نصب الحكم ابتداء إلى الشرع ، وكما ليس إلى العباد ولاية نصب الأسباب فليس إليهم ولاية نصب الأحكام ؛ لأنها مشروعة بطريق الابتلاء فأنى يهتدى بالرأى^(١) إليه ، كيف يتحقق معنى الابتلاء فيما يستنبط بالرأى ابتداء ، فعرفنا أن التعليل فى هذه الأقسام لا يصادف محلها ، والأسباب الشرعية لا تصح بدون المحل كالبيع المضاف إلى الحر والنكاح المضاف إلى محرمة ؛ ولأن حكم التعليل التعمدية ؛ ففى هذه المواضع الثلاثة لا تتحقق التعمدية ، فكان استعمال القياس فى هذه المواضع الثلاثة بمنزلة الحوالة قبل وجوب الدين وذلك باطل لخلوه عن حكمه وهو التحويل . وكما لا يجوز استعمال القياس لإثبات الحكم فى هذه المواضع لا يجوز للنفى ؛ لأن المنكر لذلك يدعى أنه غير مشروع وما ليس بمشروع كيف يمكن إثباته بدليل شرعى ، وإن كان يدعى رفعه بعد الثبوت وهو نسخ وإثبات النسخ بالتعليل بالرأى لا يجوز ، فعرفنا أن ما يصنعه بعض الناس من استعمال القياس فى مثل هذه المواضع ليس بفقّه وأنه يكون من قلة التأمل ؛ يتبين ذلك عند النظر .

وأما بيان الموجب فى مسائل . منها [أن^(٢)] الجنس بانفراده هل يحرم النساء ، فإن الكلام فيه بطريق القياس للإثبات أو للنفى باطل ، وإنما طريق إثباته الرجوع إلى النص أو دلالة أو إشارته أو مقتضاه ؛ لأن الثابت بهذه الوجوه كالثابت بالنص والموجب للحكم لا يعرف إلا بالنص كالحكم الواجب فإنه إذا وقع الاختلاف فى الوتر هل هى بمنزلة الفريضة زيادة على الخمس كان الاشتغال بإثباته بطريق القياس خطأ ، وإنما أثبت ذلك أبو حنيفة رحمه الله بالنص الروى فيه وهو قوله عليه السلام : « إن الله تعالى زادكم صلاة ، ألا وهى الوتر فصلوها ما بين المشاء إلى طلوع الفجر » فكذلك طريق

(١) وفى النسختين : الرأى .

(٢) زيادة من المئانية والهندية .

إثبات كون الجنس علة الرجوع إلى النص ودلالته ، وهو أنه قد ثبت بالنص حرمة الفضل الخالي عن العوض إذا كان مشروطاً في العقد ، وباشتراط الأجل يتوهم فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في أحد الجانبين ، ولم يسقط اعتباره بالنص لكونه حاصلًا بعنق العباد ، والشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما بنى أمره على الاحتياط ، فسكنا أن حقيقة الفضل تكون ربا فكذلك شبهة الفضل والجنسية أثر في إظهار ذلك ، وكما أن القياس لا يكون طريقاً للإثبات هنا لا يكون طريقاً للنفي ؛ لأن من ينفي إنمّا^(١) يتمسك بالعدم الذي هو أصل فعلية الاشتغال بإفساد دليل خصمه ؛ لأنه متى ثبت أن مادعا الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل ، فأما الاشتغال بالقياس ليثبت عدمه به يكون ظاهر الفساد . ونظيره الاختلاف في أن السفر هل يكون مسقطاً شرط الصلاة فإنه لا مدخل للقياس هنا في الإثبات ولا في النفي وإنما يعرف ذلك بالنص ودلالته وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » ولا معنى للتصدق هنا سوى الإسقاط ، ولا مرد لما أسقطه الله عن عباده بوجه . وكذلك الخلاف في أن استتار القدم بالخلف هل يكون مانعاً من سريّة الحدث إلى القدم لا مدخل للقياس فيه في النفي ولا في الإثبات وإنما يثبت ذلك بالنص ودلالته وهو قوله عليه السلام : « إني أدخلتهما وهما طاهرتان » ففي هذا إشارة إلى أن الحدث ما سرى إلى القدمين لاستتارهما بالخلف . وكذلك الخلاف في أن مجرد الإسلام بدون الإحراز بالدار هل يوجب تقوم النفس والمال أم لا ، وأن خبر الواحد هل يكون موثقاً للعالم ، وأن القياس هل يكون موجباً^(٢) للعمل به ؟ هذا كله لا مدخل للتعليل بالرأى في إثباته ولا في نفيه .

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف الواقع في النصاب أنه موجب للزكاة بصفة التناء أم بدون هذا الوصف موجب ، وفي اليمين أنها موجبة للكفارة بصفة أنها مقصودة أم بصفة أنها مقبوضة ، وفي القتل بغير حق أنه موجب

(١) وفي الثمانية والهندية : وإنما .

(٢) للعالم وأن القياس هذا يكون موجباً — هامش الثمانية .

للكفارة بصفة أنه حرام أم اشتماله على الوصفين الحظر والإباحة من وجهين ،
وكفارة الفطر أنها واجبة بفعل موصوف بأنه جماع أو هو فطر بجناية متكاملة ؟
فإن هذا كله مما لا مدخل للرأى فى إثبات الوصف المطلوب به ولا فى نفيه .

وبيان الشرط فنحنو اختلاف العلماء فى اشتراط الشهود فى النكاح للحل ،
واختلافهم فى اشتراط التسمية فى الزكاة للحل فإنه لا مدخل للرأى فى معرفة
ما هو شرط فى السبب شرعاً لا فى الإثبات ولا فى النفى كما لا مدخل له فى أصل
السبب بأن بالشرط يرتفع الحكم قبل وجوده ، فإذا لم يكن للرأى مدخل
فيما يثبتته عرفنا أنه لا مدخل للرأى فيما يرفعه أو يدممه . وكذلك الخلاف
فى أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطاً لوجوب حقوق الله تعالى المالية نحو
الزكوات والكفارات ، ولا يجاب ما هو عقوبة مالية نحو حرمان الميراث
بالقتل ، أو دفع الاختلاف فى أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطاً لصحة
الأداء فيما لا يحتتمل النسخ والتبديل ؛ فإن هذا لا مدخل للقياس فيه فى الإثبات
والنفى . وكذلك فى أن بلوغ الدعوة هل تكون شرطاً لإهدار النفوس
والأموال بسبب الكفر ؛ فإن هذا مما لا يمكن معرفته بالقياس ، والتعليل
بالرأى فيه للإثبات أو النفى يكون ساقطاً . وكذلك الاختلاف فى اشتراط
الولى فى النكاح ، فأما فى ثبوت الولاية للمرأة على نفسها يجوز استعمال
القياس ؛ لأن المعنى الذى به تثبت الولاية للمرأة على نفسه معقول وهو متفق
عليه فى الأصل وهو الرجل ، فيستقيم تعديده الحكم به إلى المرأة .

فإن قيل : فقد^(١) اختلفنا فى التقابض فى المجلس أنه هل يشترط فى بيع
الطعام بالطعام ؟ وقد نكلمتم بالقياس ، وإليه أشار محمد فقال : من قبل أنه
حاضر ليس له أجل . قلنا : لأن هناك قد وجد أصل كان هذا الحكم ،
وهو بقاء العقد بعد الافتراق عن المجلس من غير قبض فيه ثابت بالاتفاق ،
وهو بيع الطعام وسائر الأمتعة بالدرهم فأمكن تعليل ذلك الأصل لتعديده
الحكم به إلى الفرع ، والخصم وجد أصلاً للحكم الذى ادعاه وهو فساد

(١) وفى الذختين : قد .

انعقد بعد الافتراق من غير قبض كما في الصرف استقام تعليله أيضاً لتعديدية الحكم به إلى الفرع ومثله لا يوجد في اشتراط التسمية في الذكاة؛ فإن الخصم لا يجحد فيه أصلاً يسقط فيه اشتراط التسمية لحل الذبيحة ، فإن أصله الناسي ونحن لا نقول هناك سقط شرط التسمية ، ولكن نجعل الناسي كالسعي حكماً بدلالة النص ، كما يجعل النامى كاللباس لركن الصوم وهو الإمساك حكماً بالنص ، وهذا معدول عن القياس وتعليل مثله لتعديدية الحكم لا يجوز . وكذلك في النكاح فإنه لا يجحد أصلاً يكون فيه اتفاق على صحة النكاح وثبوت الحل به بغير شهود حتى نعلل ذلك الأصل فيتعدى الحكم فيه إلى هذا الفرع^(١) .

فإن قيل : لا كذلك؛ فإن النكاح عقد معاملة حتى يصح من الكافر والمسلم ، وقد وجدنا أصلاً في عقود المعاملات يسقط اشتراط الشهود لصحته شرعاً وهو البيع وإن كان يترتب عليه حل الاستمتاع ، فنعلل ذلك الأصل لتعديدية الحكم به إلى الفرع . قلنا : من حيث إن النكاح معاملة أمد لا يشترط فيه الشهود ، فخصم هذا المعلن يقول بموجب علمته ، وإنما يدعى شرط الشهود فيه باعتبار أنه عقد مشروع للتنازل وأنه يرد على محل له خطر ، وهو مصون عن الابتدال ، فلاظهار خطره يختص شرط الشهود ، ولا يجحد أصلاً في المشروعات بهذه الصفة لتعليل ذلك الأصل فيتعدى الحكم به إلى الفرع .

وأما بيان صفته فنحنو الاختلاف في صفة المدالة في شهود النكاح وفي صفة الذكورة ، وفي صفة الموالاة والترتيب والنية في الوضوء فإن الوضوء شرط الصلاة ، فكما لا مدخل للرأى في إثبات أصل الشرط به فكذلك في إثبات الصفة فيما هو شرط .

وأما بيان الحكم فنحنو الاختلاف في الركعة الواحدة ، أمى صلاة مشروعة أم لا ؟ وفي القراءة المشروعة في الآخرين بالاتفاق ، أمى فريضة

(١) وفي الثمانية والهندية : فيتعدى الحكم به إلى هذا الفرع .

أم لا ، وفي القراءة المفروضة في الأوليين ، أتمعين الفاتحة ركناً أم لا ؟ فإنه لا مدخل للرأى في إثبات هذا الحكم ، وفي المسح بالخف والمسح على الجرموق وعلى العمامة أهو جائز أم لا ؟ وأمثلة هذا في الكتب تكثر ، فإن كل موضع يكون الكلام فيه في الحكم ابتداء أهو ثابت شرعاً أم لا ، لا مدخل للرأى في ذلك حتى يشتغل فيه بالتعليل للإثبات أو للنفي .

وأما بيان صفته فنحو الاختلاف في صفة صدقة الفطر والأضحية والوتر ، والاختلاف في صفة الإبانة بالطلاق عند القصد إليه من غير جعل ، وفي صفة الملك الثابت بالنكاح وهو الذى يقابله البذل^(١) أهو مشترك بين الزوجين أم يختص الرجل به ؟ وفي صفة ملك النكاح أنه في حكم ملك النفعة أو في حكم ملك العين ، وفي صفة الطلاق المشروع أنه مباح بأصل الوضع أو مكروه والإباحة صفة عارضة فيه للحاجة ، وفي صفة البيع المشروع حال بقاء المتعاقدين في المجلس [أنه لازم بنفس العقد أو متراح إلى قطع المجلس^(٢)] وفي صفة الملك الثابت بعقد الرهن أنه ملك اليد من جنس ما يثبت به حقيقة الاستيفاء^(٣) أو ملك المطالبة بالبيع في الدين من جنس ما يثبت بالكفالة ، وأمثلة هذه الفصول في الكتب أكثر من أن تحصى ، ذكرنا من كل قسم طرفاً لبيان الطريق للمتأمل فيه .

وأما بيان القسم الرابع : فنحو الاختلاف في المسح بالرأس أنه هل يسن تثليثه فإنه يوجد في الطهارة ما هو مسح ولا يكون التكرار فيه مسنوناً فيمكن تعليل ذلك المتفق عليه لتعمدية الحكم به إلى الفرع المختلف فيه ، ويوجد في أعضاء الطهارة ما يكون التكرار فيه مسنوناً بالاتفاق ، فيمكن تعليل ذلك لتعمدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس في موضعه من الجانبين ، ثم الكلام بعد ذلك يقع في الترجيح . وكذلك إذا وقع الاختلاف في اشتراط تعيين النية في

(١) وهو ملك النعمة لأن المهر إنما يجب في النكاح بإزاء ملك النعمة — هامش العثمانية .

(٢) زيادة من العثمانية .

(٣) وفي الهندية : ما يثبت بحقيقة الاستيفاء .

الصوم فإن هناك أصلاً متفقاً عليه يتأدى فيه الصوم بمطلق النية ، وهو النفل الذى هو عين مشروعاً فى وقته فيمكن تعليل ذلك لتعمدية الحكم به إلى الفرع ، وهناك أصل فى الصوم الذى هو فرض لا يتأدى إلا بتعيين النية ، وهو صوم القضاء فيمكن تعليل ذلك لتعمدية الحكم به إلى الفرع فيكون القياس فى موضعه من الجانبين ، ثم الكلام فى الترجيح بعد ذلك .

فإن قيل : فقد تسكمت بالقياس فى انمدر بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه مشروعاً أم لا حكم لا مدخل للرأى فيه ثم اشتغلتم بالمقايضة فيه . قلنا : لأنا وجدنا أصلاً متفقاً عليه فى كون الصوم مشروعاً فيه وهو سائر الأيام فأمكن تعمدية الحكم بتعليله إلى الفرع ، ثم يبقى وراء ذلك الكلام فى أن النهى الذى جاء لمعنى فى صفة هذا اليوم وهو أنه يوم عيد عمله يكون فى إفساد المشروع مع بقاءه فى الأصل مشروعاً أو فى رفع المشروع وانتساخه وهذا لا تثبته بالرأى وإنما تثبته بدليل النص ، وهو الرجوع إلى موجب النهى أنه الانتهاء على وجه يبقى للنهى اختيار فيه كما قررنا . وقد تبين بما ذكرنا أن المجيب متى اشتغل بالتعليل بالرأى فالذى يحق على السائل أن ينظر أولاً أن المتنازع فيه هل هو محل له وأن ما نذكره من العلة هل يتمدى الحكم به إلى الفرع ، فإن لم يكن بهذه الصفة لا يشتغل بالاعتراض على علته ولكن يتبين له بطريق الفقه أن هذا التعليل فى غير موضعه ، وأنه مما لا يصلح أن يكون حجة حتى يتحول المجيب إلى شيء آخر أو يبين بطريق الفقه أنه تعليل صحيح فى محله موافق لطريق السلف فى تعليلاتهم ليكون ما يجرى بعد ذلك بينهما على طريق الفقه .

فصل فى بيان القياس والاستحسان

قال رضى الله عنه : اعلم بأن القسم الرابع الذى بيناه فى الفصل المتقدم يشتمل على هذين الوجهين ، وهو القياس والاستحسان عندنا ، وقد طعن بعض الفقهاء فى تصنيف له على عبارة علمائنا فى الكتب : إلا أنا تركنا القياس واستحسننا ، وقال : القائلون بالاستحسان يتركون العمل بالقياس الذى هو حجة شرعية

ويزعمون أنهم يستحسنون ذلك ، وكيف يستحسن ترك الحجة والعمل بما ليس بحجة لاتباع هوى أو شهوة نفس ؟ فإن كانوا يريدون ترك القياس الذى هو حجة فالحجة الشرعية هو حق وماذا بعد الحق إلا الضلال ، وإن كانوا يريدون ترك القياس الباطل شرعاً فالباطل مما لا يشتغل بذكره . وقد ذكروا فى كتبهم فى بعض المواضع أنا نأخذ بالقياس ، فإن كان المراد هذا فكيف يجوزون الأخذ بالباطل . وذكر من هذا الجنس ما يكون دليل قلة الحياء وقلة الورع وكثرة التهور لقائله . فنقول وبالله التوفيق : الاستحسان لغة : وجود الشيء حسناً ، يقول الرجل : استحسنْتُ كذا : أى اعتقدته حسناً على ضد الاستقباح ، أو معناه : طلب الأحسن للاتباع الذى هو مأمور به ، كما قال تعالى : « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » وهو فى لسان الفقهاء نوعان : العمل بالاجتهاد وغالب الرأى فى تقدير ما جعله الشرع موكولاً إلى آرائنا نحو المتعة المذكورة فى قوله تعالى : « متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين » أوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط أن يكون بالمعروف ، فعرفنا أن المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأى . وكذلك قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » ولا يظن بأحد من الفقهاء أنه يخالف هذا النوع من الاستحسان . والنوع الآخر هو الدليل الذى يكون معارضاً للقياس الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه ، وبعد إنعام التأمل فى حكم الحادثة وأشباهاها من الأصول يظهر أن الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة فإن^(١) العمل به هو الواجب ، فسموا ذلك استحساناً للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يعال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنًا لقوة دليله ، وهو نظير عبارات أهل الصناعات فى التمييز بين الطرق لمعرفة المراد ، فإن أهل النحو يقولون : هذا نصب على التفسير ، وهذا نصب على المصدر ، وهذا نصب على الظرف ، وهذا نصب على التعجب ،

(١) وفى العثمانية : وأن .

وما وضعوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الأدوات الناصبة . وأهل المروض يقولون : هذا من البحر الطويل ، وهذا من البحر المتقارب ، وهذا من البحر المديد ؛ فكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتمازيين ، وتخصيص أحدهما بالاستحسان ليكون العمل به مستحسنًا ، ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر ، فكان هذا الاسم مستعاراً لوجود معنى الاسم فيه ، بمنزلة الصلاة فإنها اسم للدعاء ثم أطلقت على العبادة المشتملة على الأركان من الأفعال والأقوال لما فيها من الدعاء عادة . ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء . وقد قال الشافعي في نظائر هذا : أستحب ذلك . وأى فرق بين من يقول أستحسن كذا ، وبين من يقول أستحبه ؟ بل الاستحسان أفصح اللفتين ، وأقرب إلى موافقة عبارة الشرع في هذا المراد .

وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان ، وشبهه ذلك بالطرد مع المؤثر ؛ فإن العمل بالمؤثر أولى وإن كان العمل بالطرد جائزاً . قال رضى الله عنه : وهذا وهم عندى فإن اللفظ المذكور في الكتب في أكثر المسائل : إلا أنا تركنا هذا القياس ، والمتروك لا يجوز العمل به ، وتارة يقول إلا أنى أستقبح ذلك ، وما يجوز العمل به من الدليل شرعاً فاستقباحه يكون كفراً ، فعرفنا أن الصحيح ترك القياس أصلاً في الموضع الذى نأخذ بالاستحسان ، وبه يتبين أن العمل بالاستحسان لا يكون مع قيام المعارضة ولكن باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلاً . وقد قال فى كتاب السرقة : إذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوه على ظهر أحدهم فأخرجوه وخرجوا معه : فى القياس القطع على الجمال خاصة ، وس الاستحسان يقطعون جميعاً . وقال فى كتاب الحدود : إذا اختلف شهود ثلثا فى الدعاء بين فى بيت واحد : فى القياس لا يحد الشهود عليه ، وفى الاستحسان يقام الحد . ومعلوم أن الحد يسقط بالشبهة وأدنى درجات المعارض إيراد الشبهة ، فكيف يستحسن إقامة الحد فى موضع الشبهة . وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله :

تصحح ردة العصبى استحساناً . ومعلوم أن عند قيام دليل المعارضة يرجح
الوجب للإسلام وإن كان هو أضعف كالولود بين كافر ومسلمة ، وكيف
يستحسن الحكم بالردة مع بقاء دليل موجب الإسلام ، فمرفنا أن القياس
متروك أصلاً في الموضع الذى يعمل فيه بالاستحسان ، وإنما سميناها تعارض
الدليلين باعتبار أصل الموضع في كل واحد من النوعين لا أن بينهما معارضة
في موضع واحد . والدليل على أن المراد هذا ما قال في كتاب الطلاق :
إذا قال لامرأته إذا حضت فأنت طالق فقالت : قد حضت فكذبها الزوج
فإنها لا تصدق في القياس باعتبار الظاهر وهو أن الحيض شرط الطلاق
كدخولها الدار وكلامها زيداً ، وفي الاستحسان تطلق ؛ لأن الحيض شيء
في باطنها لا يقف عليه غيرها فلا بد من قبول قولها فيه بمنزلة المحبة
والمغض . قال : وقد يدخل في هذا الاستحسان بعض القياس . يعنى به
أن في سائر الأحكام المتعلقة بالحيض قبلنا قولها نحو حرمة الوطء وانقضاء
العدة ، فاعتبار هذا الحكم بسائر الأحكام نوع قياس ، ثم ترك القياس
الأول أصلاً لقوة دليل الاستحسان وهو أنها مأمورة بالإخبار عما في رحمها
منهية عن الكتمان ؛ قال تعالى : « ولا يحمل لهن أن يكتمن ما خلق الله
في أرحامهن » ومن ضرورة النهى عن الكتمان كونها أمانة في الإظهار ،
وإليه أشار أبى بن كعب رضى الله عنه فقال : من الأمانة أن تؤمن المرأة
على ما في رحمها . فصار ذلك القياس متروكاً باعتراض هذا الدليل القوي
الموجب للعمل به .

فالخاص : أن ترك القياس يكون بالنص تارة ، وبالإجماع أخرى ،
وبالضرورة أخرى . فأما تركه بالنص فهو فيما أشار إليه أبو حنيفة رحمه الله
في أكل الناس للصوم : لولا قول الناس لقلت يقضى . يعنى به رواية الأثر
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو نص يجب العمل به بعد ثبوته
واعتماد البطلان في كل قياس يخالفه . وهذا اللفظ نظير ما قال عمر رضى
الله عنه في قصة الجنين : لقد كدنا أن نعمل برأينا^(١) فيما فيه أثر .

(١) وفي الثمانية والهندية : بآرائنا .

وكذلك القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن العقود عليه معدوم عند العقد ، تركناه بالنص وهو الرخصة الثابتة بقوله عليه السلام : « ورخص في السلم : وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل ؛ فإن القياس يأبى جوازه ، تركنا القياس للإجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا . وبعد [لأن القياس فيه احتمال الخطأ والغلط ، فبالنص أو الإجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه ، فيكون واجب الترك لا جائز العمل به في الموضع الذي تعين فيه جهة الخطأ فيه . وأما الترك لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد ما تنجست ، والحكم بطهارة الثوب النجس إذا غسل في الإحانات ؛ فإن القياس يبيى جوازه ؛ لأن ما يرد^(٢) عليه النجاسة يتنجس بملاقاة ، تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس ؛ فإن الحرج مدفوع بالنص ، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكا بالنص . وكذلك جواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس إلى ذلك ؛ فإن العقد على النافع بمد وحودها لا يتحقق لأنها لا تبقى زمانين فلا بد من إقامة المبتدع بمقام الممتد في حكم جواز العقد لخدمة الناس إلى ذلك

ثم كل واحد منهما نوعان في الحاصل : فأحد نوعي القياس ما ضعف أثره وهو ظاهر جلي ، والنوع الآخر منه ما ظهر فساد واستتر وجه صحته وأثره . وأحد نوعي الاستحسان ما قوى أثره وإن كان خفياً ، والثاني ما ظهر أثره وخفى وجه الفساد فيه . وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء ، لما بينا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعاً ما تكون مؤثرة ، وضعيف الأثر يكون ساقطاً في مقابلة قوى الأثر ظاهراً كان أو خفياً ، بمنزلة الدنيا مع العقبي . فالدنيا ظاهرة والعقبي باطنة ، ثم ترجح العقبي حتى وحب الاشتغال بطلبها والإعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث المقام

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي العثمانية : ورد .

والخلود والصفاء ، فكذلك القلب مع النفس والعقل مع البصر . وبيان ما يسقط اعتباره من القياس لقوة الأثر الاستحسان الذى هو القياس المستحسن فى سؤر سباع الطير ، فالقياس فيه النجاسة اعتباراً بسؤر سباع الوحش بعلة حرمة التناول ، وفى الاستحسان لا يكون نجساً لأن السباع غير محرم الانتفاع بها ، فعرفنا أن عنها ليست بنجسة ، وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل ؛ لأنها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتجلب من لحمها ، وهذا لا يوجد فى سباع الطير ؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تتلمه ومنقارها عظم جاف والعظم لا يكون نجساً من الميت وكيف يكون نجساً من الحى . ثم تأيد هذا بالعلة المنصوص عليها فى الهرة ؛ فإن معنى البلوى يتحقق فى سؤر سباع الطير ؛ لأنها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الأوانى عنها خصوصاً فى الصحارى ، وبهذا يتبين أن من ادعى أن القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد أخطأ ؛ لأننا ذكرنا تبين أن المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع الوحش الرطوبة النجسة فى الآلة التى تشرب بها وقد انعدم ذلك فى سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة فى شيء ، وعلى اعتبار الصورة يترأى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام العلة أيضاً ؛ لأن العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التى يمكن التحرز عنها من غير حرج ، وقد صار هذا معلوماً بالتفصيل على هذا التعليل فى الهرة فى كل موضع ينعدم بعض أوصاف العلة كان انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصاً .

وبيان الاستحسان الذى يظهر أثره ويخفى فساده مع القياس الذى يستتر أثره ويكون قويا فى نفسه حتى يؤخذ فيه بالقياس ويترك الاستحسان فيما يقول فى كتاب الصلاة : إذا قرأ المصلى سورة فى آخرها سجدة فركع بها فى القياس تجزيه ، وفى الاستحسان لا تجزيه عن السجود ، وبالقياس نأخذ ، فوجه الاستحسان أن الركوع غير السجود وضماً ؛ ألا ترى أن الركوع فى الصلاة

لا ينوب عن سجود الصلاة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بطريق الأولى ؛ لأن القرب بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر من حيث إن كل واحد منهما موجب التحريم ، ولو تلا خارج الصلاة فركع لها^(١) لم يجز عن السجدة ففي الصلاة أولى ؛ لأن الركوع هنا مستحق لجهة^(٢) أخرى وهناك لا ، وفي القياس قال : الركوع والسجود يتشابهان ، قال تعالى : « وخر راكعاً » : أى ساجداً ، ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض ، ووجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبار شبه صحيح ولكن قوة الأثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي . وبيان ذلك أنه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ، ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قرينة مقصودة بنفسها حتى لا تلزم^(٣) بالنذر إنما المقصود إظهار التواضع وإظهار المخالفة للذين امتنعوا من السجود استكباراً منهم كما أخبر الله عنهم في مواضع السجدة . قلنا : ومعنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه أن يكون بطريق هو عادة وهذا يوجد في الصلاة ؛ لأن الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة ، ولقوة الأثر من هذا الوجه أخذنا بالقياس وإن كان مستتراً وسقط اعتبار الجانب الآخر في مقابلته . وكذلك قال في البيوع : إذا وقع الاختلاف بين المسلم إليه وزب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان ، وبالقياس نأخذ ، وفي الاستحسان القول قول المسلم إليه . ووجه الاستحسان أن المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافاً في أصله بل في صفة من حيث الطول والسمة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه . ووجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بمقد السلم . ولك يوجب التحالف ، ثم أثر القياس مستتر ولكنه قوى من حيث إن عند السلم إنما يمتد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى العين ، فكان الموصوف بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ستة ؛ فهذا يبين أن الاختلاف

(١) وفي الهدية : بها .

(٢) وفي العثمانية والهندية : بجهة .

(٣) وفي العثمانية والهندية : لا يلتزم .

هنا في أصل المستحق بالعقد فأخذنا بالقياس لهذا . وقال في الرهن : إذا ادعى رجلان كل واحد منهما عيناً في يد رجل أنه مرهون عنده بدين له عليه وأقاما البينة ، ففي الاستحسان يقضى بأنه مرهون عندهما ؛ بمنزلة ما لو رهن عيناً من رجلين ، وهو قياس البيع في ذلك ، وفي القياس تبطل البينتان ؛ لأنه تعذر القضاء بالرهن لكل واحد منهما في جميعه فإن المحل يصيق عن ذلك ، وفي نصفه لأن الشيوع يمنع صحة الرهن ، وأخذنا بالقياس لقوة أثره المستتر ، وهو أن كل واحد منهما هنا إنما يثبت الحق لنفسه بتسمية على حدة ، وكل واحد منهما غير راض بمزاوجة الآخر معه في ملك اليد المستفاد بعقد الرهن ، بخلاف الرهن من رجلين فهناك العقد واحد فيمكن إثبات موجب العقد به متحداً في المحل وذلك لا يمكن هنا ، وهذا النوع^(١) يميز وجوده في الكتب لا يوجد إلا قليلاً ، فأما النوع المتقدم^(٢) فهو في الكتب أكثر من أن يحصى .

ثم فرق^(٣) ما بين الاستحسان الذي يكون بالنص أو الإجماع ، وبين ما يكون بالقياس الخفي المستحسن أن حكم هذا النوع يتعدى وحكم النوع الآخر لا يتعدى ، لما بيننا أن حكم القياس الشرعى التمعية ، فهذا الخفي وإن اختلف باسم الاستحسان لمعنى فهو لا يخرج من أن يكون قياساً شرعياً فيكون حكمه التمعية ، والأول معدول به عن القياس بالنص وهو لا يحتمل التمعية كما بينا . وبيانه فيما إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض ، في القياس القول قول المشتري ؛ لأن البائع يدعى عليه زيادة في حقه وهو الثمن ، والمشتري منكراً واليمين بالشرع في جانب المنكر ، والمشتري لا يدعى على البائع شيئاً في الظاهر إذ المبيع صار مملوكاً له بالعقد ، ولكن في الاستحسان يتحالفان ، لأن المشتري يدعى على البائع وجوب تسليم المبيع إليه عند إحضار أقل الثمنين والبائع منكراً لذلك ، والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع

(١) الأخذ بالقياس وترك الاستحسان — هامش الثمانية .

(٢) الاستحسان الذي يعمل به ويترك القياس — هامش الثمانية .

(٣) وفي الثمانية : ثم الفرق .

يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن إليه ، ثم هذا الاستحسان لكونه قياساً خفياً يمدى حكمه إلى الإجارة وإلى النكاح في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ، وإلى ما لو وقع الاختلاف بين الورثة بعد موت المتبايعين ، وإلى ما بعد هلاك السلعة إذا أخلف بدلاً بأن قتل العبد المبيع قبل القبض ولو كان الاختلاف في الثمن بينهما بعد قبض المبيع ، فإن حكم التحالف عند قيام السلعة فيه يثبت بالنص بخلاف القياس فلا يحتمل التعمية ، حتى إذا كان بعد هلاك السلعة لا يجري التحالف سواء أخلف بدلاً أو لم يخلف . وفي الإجارة بعد استيفاء المقود عليه لا يجري التحالف ، وإن كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض السلعة لا يجري التحالف . وقد يكون القياس الذي في مقابلة الاستحسان الذي قلنا أصله مستحسن ثابت بالأثر نحو ما قال في الصلاة : وإذا نام في صلاته فاحتلم : في القياس يقتل ويبنى كما إذا سبقه الحدث ، وذلك مستحسن بالأثر ، وفي الاستحسان لا يبنى . وفي هذا النوع المأخوذ به هو الاستحسان على كل حال ؛ لأنه في الحقيقة رجوع إلى القياس الأصلي ببيان يظهر به أن هذا ليس في معنى المدول به من القياس الأصلي بالأثر من كل وجه ، فلو ثبت الحكم فيه كان بطريق التعمية ، والمدول به عن القياس بالأثر لا يحتمل التعمية ، وذلك البيان أن الحدث الضمري لا يحوجه إلى كشف العورة ولا إلى عمل كثير ، وتكثر البلوى به . الصلاة ، بخلاف الحدث الكبرى ، فإذا لم يكن في معناه من كل وجه كان إثبات الحكم فيه بطريق التعمية لا بالنص بعمنه وذلك لا وجه له . فتبين مجموع ما ذكرنا أن القول بالاستحسان في تخصيص العلة في شيء ، وإن كان في الآثار هذه العبارة اتباع الكتاب والسنة والعلماء من السلف ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وكثيراً ما كان يستعمل ابن مسعود هذه العبارة ، ومالك بن أنس في كتابه ذكر لفظ الاستحسان في مواضع . وقال الشافعي رحمه الله : أستحسن في التبعة ثلاثين درهماً . فعرفنا أنه لا طعن في هذه العبارة ، ومن حيث المعنى

(١) قوله : « فيشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » — هامش الثمانية .

هو قول بانعدام الحكم عند انعدام الملة ، وأحد لا يخالف هذا ، فإننا إذا جوزنا دخول الحمام بأجر بطريق الاستحسان فإنما تركنا القول بالفساد الذى يوجب القياس لانعدام علة الفساد ، وهو أن فساد المقدم بسبب جهالة المقود عليه ليس لعين الجهالة بل لأنها تفضى إلى منازعة مأمنة عن التسليم والتسلم وهذا لا يوجد هنا وفي نظائره ، فكان انعدام الحكم لانعدام الملة لا أن يكون بطريق تخصيص الملة .

فصل فى بيان فساد القول بجواز التخصيص فى الملل الشرعية

قال رضى الله عنه : زعم أهل الطرد أن الذين يقولون بالملل المؤثرة ويعملون التأثير مصححاً للملل الشرعية لا يجدون بدا من القول بتخصيص الملل الشرعية ، وهو غلط عظيم كما نبينه . وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص فى الملل الشرعية جائز وأنه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب أهل السنة ، وذلك خطأ عظيم من قائله ؛ فإن مذهب من هو مرضى من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص فى الملل الشرعية ، ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة ، مائل إلى أقاويل المعتزلة فى أصولهم . وصورة التخصيص أن الملل إذا أورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم إثباته بملته ؛ يقول موجب على كذا إلا أنه ظهر مانع فصار مخصوصاً باعتبار ذلك المانع ، بمنزلة العام الذى يخص منه بعض ما يتناوله بالدليل الموجب للتخصيص . ثم من جوز ذلك قال : التخصيص غير المناقضة لمة وشرعاً وفقها وإجماعاً . أما اللمة فلا أن النقص إبطال فعل قد سبق بفعل نشأ كـنقض البنيان . والتخصيص بيان أن الخصوص لم يدخل فى الجملة فكيف يكون نقضاً ؟ ألا ترى أن ضد النقص البناء والتأليف ، وضد الخصوص العموم . ومن حيث السنة التخصيص جائز فى النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيهما بحال . ومن حيث الإجماع فالقياس الشرعى يترك العمل به فى بعض المواضع بالنص أو الإجماع أو الضرورة ، وذلك يكون تخصيصاً لا مناقضة . ولهذا بقى ذلك القياس موجباً للعمل فى غير ذلك الموضع ،

والقياس المنتقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع . ومن حيث المقول إن الملل متى ذكر وصفاً صالحاً وادعى أن الحكم متعلق بذلك الوصف فيورد عليه فصل يوجد فيه ذلك الوصف ويكون الحكم بخلافه ؛ فإنه يحتمل أن يكون ذلك لفساد في أصل علته ، ويحتمل أن يكون ذلك لمانع منع ثبوت الحكم ؛ ألا ترى أن سبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي ثم يتمتع وجوب الزكاة بعد وجوده لمانع وهو انعدام حصول النماء بمضي الحول ولم يكن ذلك دليل فساد السبب ، والبيع بشرط الخبر يمنع ثبوت الملك به لمانع وهو الخيار المشروط لا لفساد أصل السبب وهو البيع . فأما إذا قال هذا الموضع صار مخصوصاً من علتي لمانع فقد ادعى شيئاً محتملاً فيكون مطالباً بالحجة ؛ فإن أبرز مانعاً صالحاً فقد أثبت ما ادعاه بالحجة فيكون ذلك مقبولاً منه وإلا فقد سقط احتجاجه ؛ لأن المحتمل لا يكون حجة ، وبه فارق المدعى التخصيص في النص ؛ فإنه لا يطالب بإقامة الدليل على ما يدعى أنه صار مخصوصاً مما استدل به من عموم الكتاب والسنة ؛ لأنه ليس فيما استدل به احتمال الفساد ، فكان جهة التخصيص متمينا فيه بالإجماع ، وهنا في علته احتمال الفساد ، فما لم يتبين دليل الخصوص فيما ادعى أنه مخصوص من علة لا ينتفى عنه معنى الفساد فلهذا لا يقبل منه ما لم يتبين المانع .

ثم جمل القائل الموانع خمسة أقسام : ما يمنع أصل الملة ، وما يمنع تمام الملة ، وما يمنع ابتداء الحكم ، وما يمنع تمام الحكم ، وما يمنع لزوم الحكم ؛ وذلك يتبين كله حسا وحكما ؛ فمن حيث الحس يتبين هذا كله في الرى ؛ فإن انقطاع الوتر أو انكسار فوق السهم يمنع أصل الفعل الذي هو رمى بعد تمام قصد الرأى إلى مباشرته ، وإصابة السهم حائطا أو شجرة ترده عن سننه يمنع تمام الملة بالوصول إلى الرمى ، ودفع الرمى إليه عن نفسه بترس يجعله أمامه يمنع ابتداء الحكم الذي يكون الرى لأجله بعد تمام الملة بالوصول إلى المقصد وذلك الجرح والقتل ، ومداواته الجراحة بعد ما أصابه حتى اندمل وبرأ يمنع تمام الحكم ، وإذا صار به صاحب فراش ثم تطاول حتى أمن الموت منه يمنع

الثالثة بالدخول ، وعندها ما لم تدخل لا يقع شيء^(١) فإذا دخلت طلقت ثلاثاً . ولو قدم الشرط فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع الثانية والثالثة في الحال وتتملى الأولى بالدخول ، وعندها لا يقع شيء ما لم تدخل فإذا دخلت طلقت ثلاثاً ، هكذا ذكر مفسراً في النوادر .

وقد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازاً ، قال الله تعالى : « ثم كان من الذين آمنوا » وقال تعالى : « ثم الله شهيد على ما يفعلون » وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام « من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه » إن حرف ثم في هذه الرواية محمول على الحقيقة ، وفي الرواية التي قال « فليكفر يمينه ثم ليأت الذي هو خير » حرف ثم بمعنى الواو مجازاً لأن صيغة الأمر للإيجاب وإنما التكفير^(٢) بعد الحث لا قبله فحملنا هذا الحرف على المجاز لمرعاة حقيقة الصيغة فيما هو المقصود ؛ إذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الأمر بالتكفير محمولاً على المجاز فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحث بالاتفاق ، فكان الأولى^(٣) على هذا أن يحمل حرف ثم بمعنى حرف الفاء فإنه أقرب إليه من حرف الواو ، وإنما لم نفعل ذلك لأن حرف الفاء يوجب ترتيباً أيضاً والحث غير مرتب على التكفير بوجه فلهذا حملناه بمعنى الواو .

فصل

وأما حرف بل فهو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول وإظهار أن الأول كان غلطاً ، فإن الرجل يقول جاءني زيد بل عمرو أو لا بل عمرو فإنما يفهم منه الإخبار بمجيء عمرو خاصة ، وهو معنى قوله تعالى : « بل كنتم مجرمين » . بل مكر الليل والنهار إذ تأمرونا أن نكفر بالله « وعلى هذا قال زفر رحمه الله إن من قال لفلان على ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف ؛ لأن بل لتدارك الغلط فيكون إقراراً بألفين ورجوعاً عن الألف وبيان أنه كان غلطاً ولكن الإقرار صحيح والرجوع

(١) وفي الثانية والهندية : لا تطلق شيئاً .

(٢) وفي الثانية : وإنما يجب التكفير .

(٣) وفي الهندية والأحمدية : وكان الأولى .

باطل ، كما لو قال لامرأته أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً ، ولكننا نقول يلزمه ألفان لأنه ما كان مقصوده تدارك الغلط بنفي ما أقر به أولاً بل تدارك الغلط بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول بطريق الاقتضاء ، فكأنه قال بل مع تلك الألف ألف أخرى فهما ألفان على ، ألا ترى أن الرجل يقول أتى على خمسون سنة بل ستون فإنه يفهم هذا من كلامه بل ستون لعشرة زائدة على الخمسين التي أخبرت بها أولاً ، ولكن هذا يتحقق في الإخبارات لأنها تحتمل الغلط ولا يتحقق في الإنشاءات فلماذا جعلناه موقفاً ثنتين راجعاً عن الأولى ورجوعه لا يصح فطلق ثلاثاً ، حتى لو قال كنت طلقك أمس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لأن الغلط في الإخبار يتمكّن ، ولو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق واحدة لأنه بقوله بل ثنتين أولاً بل ثنتين يروم الرجوع عن الأولى وذلك باطل وبمد ما بانت بالأولى لم يبق المحل ليصح إيقاع الثنتين عليها ، ولو قال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت تطلق ثلاثاً بالاتفاق لأن مع تعلق الأولى بالشرط بقي المحل على حاله وهو بهذا الحرف تبين أنه تعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الأولى ؛ لأنه راجع عن الأولى فكأنه أعاد ذكر الشرط وصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط تقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة ، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في حرف الواو فإنه للعطف فيكون هو مقررراً للأولى ومعلقاً الثانية بالشرط بواسطة الأولى ، فعند وجود الشرط يفهم متفرقاً أيضاً فتبين بالأولى قبل وقوع الثانية والثالثة ، والله أعلم .

فصل

وأما لكن فهو كلمة موضوعة للاستدراك بعد النفي ، نقول ما رأيت زيداً لكن عمراً ، فالمعنى الذي تختص به هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع إثبات ما بعدها فأما نفي ما قبلها فثابت بدليله بخلاف بل ، قال تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » ثم العطف بها إنما يكون عند اتساق الكلام فإن وجد ذلك كان لتعليق النفي بالإثبات الذي بعدها وإلا كانت للاستئناف . وبيان هذا في مسائل المذكورة في الجامع : منها إذا قال رجل هذا العبد في يدي لفلان

وهذا تصریح بأن كل مجتهد مصیب لما هو الحق حقيقة وأن الاجتهاد یوجب علم یقین ، وفيه قول بوجوب الأصلح ، وفيه من وجه آخر قول بالمرتلة بین المنزلتين ، وبالخلود فی النار لأصحاب الكبائر إذا ماتوا قبل التوبة . فهذا معنى قولنا : إن فی القول بجواز تخصيص الملة ميلاً إلى أصول المعتزلة من وجوه . ولكننا نقول : انعدام الحكم لا يكون إلا بمد نقصان وصف أو زیادة وصف وهو الذى یسمونه مانماً مخصصاً ، وبهذه الزیادة والنقصان تتغير الملة لاحتالة ، فیصير ما هو علة الحكم منعداً حكماً ، وعدم الحكم عند انعدام الملة لا يكون من تخصيص الملة فی شيء . ویبان هذا أن الموجب للزكاة شرعاً هو النصاب النامى الحولى ، عرف^(١) بقوله علیه السلام : « لا زكاة فی مال حتى یحول علیه الحول » والمراد نفي الوجوب ، والملل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها بل یحمل الشرع إياها موجبة على ما بینا أن الوجوب هو الله تعالى ، والإضافة إلى الملة لبيان أن الشرع جعلها موجبة تیسيراً علينا ؛ فإذا كانت بهذا الوصف موجبة شرعاً عرفنا أن عند انعدام هذا الوصف ينعدم الحكم لانعدام الملة الموجبة . ولا یلزمنا جواز الأداء لأن الملة الموجبة غیر الملة المجوزة للأداء ، وقد قررنا هذا فيما سبق أن الجزء الأول من الوقت مجوز أداء الصلاة فرضاً وإن لم یکن موجباً للأداء عیناً مع أن هذا الوصف مؤثر ؛ فإن التناء الذى هو مقصود إنما یحصل بمضى المدة ؛ ألا ترى أن الوجوب یتكرر بتكرر الحول لتجدد معنى التناء بمضى كل حول ، وكذلك البیع بشرط الخيار ؛ فإن الوجوب للملك شرعاً البیع المطلق ومع شرط الخيار لا یكون مطلقاً بل بهذه الزیادة یصير البیع فی حق الحكم كاللتعلق بالشرط وقد بینا أن التعلق بالشرط غیر المطلق ، ولصفة الإطلاق تأثر أيضاً فإن الوجوب للملك بالنص التجارة عن تراض وتام الرضا یكون عند إطلاق الإيجاب لا مع شرط الخيار ، فظهر أن الملة تنعدم بزیادة وصف أو نقصان

(١) وفي الثمانية والمهنية : عرفناه .

وصف ، وهو الحاصل^(١) الذى يجب مراعاته ؛ فإنهم يسمون هذا المعنى الغير مانعاً مخصصاً ، فيقولون : انعدام الحكم مع بقاء العلة بوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصاً فيما وراء موضع الخصوص . ونحن نقول : نندم العلة حين ثبت الغير فيندم الحكم لانعدام العلة ، وهذا فى الملل مستقيم ، بخلاف النصوص فإن بالنص الخاص لا يندم النص العام ، وعلى هذا الطريق ما استحسناه علماؤنا من القياس فى كتبهم ؛ فإن الاستحسان قد يكون بالنص ، وبوجود النص تقدم العلة الثابتة بالرأى ؛ لأنه لا معتبر بالعلة أصلاً فى موضع النص ولا فى معارضة حكم النص . وكذلك الاستحسان إذا كان بسبب الإجماع ؛ لأن الإجماع كالنص من كتاب أو سنة فى كونه موجباً العلم . وكذلك ما يكون عن ضرورة فإن موضع الضرورة يجمع عليه أو منصوص عليه ولا يعتبر بالعلة فى موضع النص فكان انعدام الحكم فى هذه المواضع لانعدام العلة . وكذلك إذا كان الاستحسان بقياس مستحسن ظهر قوة أثره ، لما بينا أن الضميف فى معارضة القوى معدوم حكماً .

وبيان ما ذكرنا فى أن النائم إذا صب فى حلقه ماء وهو صائم لم يفسد صومه على قول زفر ؛ لأنه معذور كالناسى أو أبلغ منه ، وفسد صومه عندنا لفوات ركن الصوم ، والعبادة لا تتأدى بدون ركنها فيلزم على هذا الناسى . فمن يجوز تخصيص العلة يقول : انعدم الحكم هناك لوجود مانع وهو الأثر فكان مخصوصاً من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة . ونحن نقول : انعدم الحكم فى الناسى لانعدام العلة حكماً ؛ فإن النسيان لا يمنع فيه لأحد من العباد ، وقد ثبت بالنص أن الله تعالى أطعمه وسقاه ، وصار فعله فى الأكل ساقط الاعتبار ، وتقويت الركن إنما يكون بفعل الأكل ، فإذا لم يبق فعله فى الأكل شرعاً كان ركن الصوم قائماً حكماً ، وإنما لم يحصل الفطر هنا لانعدام العلة الوجبة للفطر ، ثم النائم ليس فى معناه ؛ لأن الفعل الذى يفوت به ركن الصوم مضاف إلى العباد هنا فيبقى معتبراً مفوتاً ركن

(١) وفى الثمانية : الخامس .

بمنزلة ما لو قال أحدهما حر لأن عمل الإيجاب أحدهما بغير عينه ، وإذا لم يكن أحد العبدین ^(١) محلاً صالحاً للإيجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحاً وبدون صلاحية المحل لا يصح الإيجاب أصلاً . وأبو حنيفة رحمه الله يقول هذا الإيجاب يتناول أحدهما بغير عينه على احتمال التعيين ، ألا ترى أنهما لو كانا عبيدين تناول أحدهما على احتمال التعيين إما ببيانه أو بانعدام المزاحمة بموت أحدهما فيصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة رحمه الله في العمل بالمجاز وإن تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له ، وعندها المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ، فإذا لم يكن المحل صالحاً للحكم حقيقة يسقط اعتبار العمل بالمجاز وقد بينا هذا . وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له : هذه طالق أو هذه وهذه وتطلق الثالثة ويتخير في الأوليين ، بمنزلة ما لو جمع بين الأوليين فقال إحداكما طالق وهذه ؛ ولهذا قال زفر رحمه الله في قوله والله لا أكلهم فلاناً أو فلاناً وفلاناً إنه لا يحث إن كلم الأول وحده ما لم يكلم الثالث معه ، بمنزلة قوله لا أكلهم أحد هذين وهذا . ولكننا نقول هناك إن كلم الأول وحده يحث وإن كلم أحد الآخرين لا يحث ما لم يكلمهما لأنه أشرك بينهما بحرف الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد ، فإنه يقول لا أكلهم هذا لا أكلهم هذين فيصير كأنه قال لا أكلهم هذا أو هذين ، بخلاف الطلاق فهناك الخبر المذكور غير صالح للمثنى إذا جمعت بينهما لأنه يقال للمثنى طالقان مع أن هناك يمكن أن تجمل الثالثة كالمذكورة وحدها فإن الحكم فيها لا يختلف سواء ضمت إلى الأولى أو إلى الثانية ، وهنا الحكم في الثالث يختلف بالانضمام إلى الأول ^(٢) أو الثاني فكان ضمه إلى ما يليه أولى . وعلى هذا لو قال وكنت يبيع هذا العبد هذا الرجل أو هذا فإنه يصح التوكيل استحساناً ، بمنزلة ما لو قال وكنت أحدهما يبيعه حتى لا يشترط اجتماعهما على البيع ، بخلاف ما لو قال وهذا ، وإذا باع أحدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه ، وإن عاد إلى ملكه وقبل البيع يباح لكل واحد منهما أن يبيعه . وكذلك لو قال لواحد بع هذا العبد أو هذا يثبت له الخيار على أن يبيع أحدهما أيهما شاء ، بمنزلة ما لو قال بع أحدهما ، فأما في البيع إذا أدخل كلمة

(١) وفي الهندية : أحد العبدین .

(٢) كما هو مذهب زفر وقوله أو الثاني كما هو مذهبنا - هامش النهاية . .

أو في المبيع أو الثمن فالبيع فاسد للجهالة لأن موجب الكلمة التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم ، فإن كان معلوماً جاز في الاثنين والثلاثة استحساناً ولم يجز في الزيادة على ذلك لبقاء الحظر بعد تعين من له الخيار ، واسكن اليسير من الحظر لا يمنع جواز العقد والفاحش منه يمنع جواز العقد . فأما في النكاح فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقولان يثبت التخيير بهذه الكلمة إذا كان مفيداً بأن يقول لامرأة تزوجتك على ألف درهم حالا أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار ، ولا يثبت الخيار إذا لم يكن مفيداً بأن يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفين بل يجب الأقل عيناً لأنه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ، وصحة النكاح لا تتوقف على تسمية البدل فوجب المال عند التسمية في معنى الابتداء ، بمنزلة الإقرار بالمال أو الوصية أو الخلع أو الصلح عن دم^(١) الممد على مال فإنما يثبت الأقل لكونه متيقناً به ، ولهذا كل ما يصلح أن يكون مسمى في الصلح عن دم^(٢) الممد يصلح أن يكون مسمى في النكاح . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول يصار إلى تحكيم مهر المثل لأن التخيير الذي هو حكم هذه الكلمة يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً والموجب الأصلي في النكاح مهر المثل وإنما ينتفى ذلك الموجب عند تسمية معلومة قطعاً فإذا انعدم ذلك بحرف أو وجب المصبر إلى الموجب الأصلي ، بخلاف الخلع والصلح فليس في ذلك العقد موجب أصلي في البدل بل هو صحيح من غير بدل يجب به فلهذا أوجبنا القدر التيقن به وما زاد على ذلك لكونه مشكوكاً فيه يبطل . وعلى هذا قال مالك رحمه الله في حد قطاع الطريق إن الإمام يتخير في ظاهر^(٣) قوله تعالى : « أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » فإن موجب الكلمة التخيير والكلام محمول على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز . ولكننا نقول في أول الآية تنصيص على أن المذكور جزاء على المحاربة ، والمحاربة أنواع كل نوع منها معلوم من تخويف أو أخذ مال أو قتل نفس أو جمع بين القتل وأخذ المال ، وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع

(١) وفي العثمانية والهندية : من دم .

(٢) وفي العثمانية : من دم .

(٣) وفي العثمانية والهندية : لظاهر .

المباد لا تكون هى حجة لأحد الخصمين على الآخر فى الدفع ولا فى الإيجاب لا فى الإبقاء ولا فى الإثبات ابتداء .

فأما الفريق الأول احتجوا وقالوا : أقوى المناظرة ما يكون فى إثبات التوحيد وفى أمور النبوة ؛ فقد علمنا الله تعالى الاحتجاج بلا دليل على نفي الشرك بقوله : « ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به » ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجادل المشركين فى إثبات نبوته ، وكانوا ينفون ذلك وهو يثبت ، ثم كانوا لا يطالبون على هذا النفي بشيء فوق قولهم لا دليل على نبوته ، واشتغل بمد جحودهم بإثبات نبوته بالآيات المعجزة ، والبراهين القاطمة ، فمررنا بهذا أن لا دليل حجة للتناقى على خصمه إلى أن يثبت الخصم ما يدعى ثبوته بالدليل ، وهذا لأن الناقى إنما لا يطالب بدليل لكونه متمسك بالأصل وهو عدم الدليل الموجب أو المانع والمحرم أو المبيح ، ووجوب التمسك بالأصل إلى أن يظهر الدليل المغير له طريق فى الشرع ؛ ولهذا جعل الشرع البيئة فى جانب المدعى لا فى جانب النكر ؛ لأنه متمسك بالأصل وهو أنه لا حق للمغير فى ذمته ولا فى يده وذلك حجة له على خصمه فى السكف عن التعرض له ما لم يقيم الدليل ، وأيد ما ذكرنا قوله تعالى : « قل لا أحد فيما أوحى إلى محمداً » الآية ، فقد علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يشتون الحرمة فى أشياء كالسائبة والوصيلة والحام والبحيرة ، فثبت بهذا أن لا دليل حجة للتناقى على خصمه . وهذا الذى ذهبوا إليه غير موافق لشيء من العلل المنقولة عن السلف فى نفي الحكم وإثباته وهو ينتهى إلى الجهل أيضاً ؛ فإننا نقول لهذا القائل : لا دليل على الإثبات عندك أو عند غيرك فإن خصمك يدعى قيام الدليل عنده ، وكما أن دعواه الدليل عنده لا يكون حجة عليك حتى تبرزه فدعواك عليه أن لا دليل عندى لا يكون حجة عليه ، وإن قلت لا دليل عندى فهذا إقرار منك بالجهل والتقصير فى الطلب فكيف يكون حجة على غيرك ! وإن انعدم منك التقصير فى الطلب فأنت ممدور إذا لم تقف على الدليل وعذرک لا يكون

حجة على الغير أصلاً ؛ ألا ترى أن في زمان النبي عليه السلام كان الناسخ ينزل فيبلغ ذلك بمض الناس دون البعض ومن لم يبلغه يكون معذوراً في العمل بالنسوخ ولا يكون ذلك حجة له على غيره .

فإن قيل : قولكم هذا غير موافق لتعليل السلف فاسد ، وقد قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا خمس في المنبر لأن الأثر لم يرد به . وهذا احتجاج بلا دليل . قلنا : هذا أن لو ذكر هذا اللفظ على سبيل الاحتجاج على من يوجب فيه الخمس وليس كذلك ، بل إنما ذكره على وجه بيان العذر لنفسه ثم علل فيه بعملة مؤثرة في موضع الاحتجاج على الغير على ما ذكر محمد رحمه الله ؛ فإنه قال : لا خمس في الأولو والمنبر . قلت : لم ؟ قال : لأنه بمنزلة السمك . قلت : وما بال السمك لا يجب فيه الخمس ؟ قال : لأنه بمنزلة الماء . وهو إشارة إلى مؤثر ، فإن الأصل في الخمس الغنائم وإنما يوجب الخمس فيما يصاب مما كان أصله في يد العدو ووقع في يد المسلمين بإيجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة ، والمستخرج من البحار لم يكن في يد العدو قط ؛ لأن قهر الماء مانع^(١) قهراً آخر على ذلك الموضع ، ثم القياس أن لا يجب الخمس في شيء وإنما أوجب الخمس^(٢) في بعض الأموال بالأثر ، فبين أن ما لم يرد فيه الأثر يؤخذ فيه بأصل القياس ، وهذا لا يكون احتجاجاً بلا دليل . ثم نقول لهذا القائل : إنك بهذه المقالة تثبت شيئاً لا محالة وهو صحة اعتقادك أن لا دليل يوجب إثبات الحكم في هذه الحادثة فعليك الدليل لإثبات ما تدعى صحته عندك ، ولا دليل على خصمك لأنه ينفي صحة اعتقادك هذا ، ولا دليل على النافي بزعمك ، ثم قولك لا دليل شيء تقوله عن علم أو لا عن علم ؟ فإن زعمت أنك تقوله عن علم فالعلم الذي يحدث للمرء لا يكون إلا بدليل ، وإن زعمت أنك تقوله لا عن علم فقد نهيت عن ذلك ، قال تعالى : « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » وقال تعالى : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه »

(١) وفي الهندية : يمنع .

(٢) أى أبو حنيفة رضى الله عنه — هامش العثمانية .

جملناه هكذا لأنه يتعذر اعتبار معنى التخيير فيه للنفي في أحد الجانبين ويتعذر إثبات معنى المطف لعدم المجانسة بين المذكورين^(١) فيجعل بمعنى الغاية ؛ لأن حرمة الدخول الثابت باليمين يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية كما في قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم » فإنه لا يمكن حمل الكلمة على المطف إذ الفعل لايمطف على الاسم والمستقبل لايمطف على الماضي ، ونفى الأمر يحتمل الامتداد فيجعل قوله « أو يتوب » بمعنى الغاية ، ولأنه نفي الدخول في الدار الأولى فإذا دخل فيها أولاً يجمل كأن المذكور آخراً من جنسه نفى فيحدث بالدخول فيها لهذا ، وأثبت الدخول في الدار الثانية فإذا دخلها أولاً يجمل كأن الأخير من جنسه إثبات كما في قوله لأدخلن هذه الدار أو لأدخلن هذه الدار .

فصل

وأما حتى فهي للغاية باعتبار أصل الوضع بمنزلة إلى ؛ هو المعنى الخاص الذي لأجله وضمت الكلمة ، قال تعالى : « هي حتى مطلع الفجر » وقال تعالى : « حتى يُمطوا الجزية عن يدٍ » وقال تعالى : « حتى يأذن لي أبي » وقال تعالى : « حتى يأتيك اليقين » فمضى كان ما قبلها بحيث يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح للانتهاء به كانت عاملة في حقيقة الغاية ، ولهذا قلنا إذا حلف أن يلزم غريمه حتى يقضيه ثم فارقه قبل أن يقضيه دينه حنث ؛ لأن الملازمة تحتمل الامتداد ، وقضاء الدين يصلح منهياً للملازمة . وقال في الزيادات : لو قال عبده حر إن لم أضربك حتى تشتكي يدي أو حتى الليل أو حتى تصبح أو حتى يشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء حنث ؛ لأن الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاء فيجعل غاية حقيقة ، وإذا أقلع عن الضرب قبل الغاية حنث إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف فيعتبر ذلك ؛ لأن الثابت بالعرف ظاهراً بمنزلة الحقيقة ، حتى لو قال إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ؛ فإنه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وإنما يذكر ذلك إذا لم يكن قصده القتل وجمل

(١) أى بأحد المذكورين إذا كان أحدهما نفيًا والآخر إثباتاً — هامش العنانية .

القتل غاية لبيان شدة الضرب عادة . ولو قال حتى يُنفى عليك أوحى تكي فهذا على حقيقة الغاية لأن الضرب إلى هذه الغاية معتاد . وقد تستعمل الكلمة للعطف فإن بين العطف والغاية مناسبة بمعنى التعاقب ولكن مع وجود معنى الغاية فيها . يقول الرجل جاءني القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيداً فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لأنه يفهم بهذا أن زيداً أفضل القوم أو أزدلهم . وقد يدخل بمعنى العطف على جملة فإن ذكر له خبراً فهو خبره وإلا فغيره من جنس ما سبق . يقول الرجل مررت بالقوم حتى زيد غضبان ، وتقول أكلت السمكة حتى رأسها فهذا مما لم يذكر خبره وهو من جنس ما سبق على احتمال أن يكون هو الأكل أو غيره ولكنه إخبار بأن رأسها مأكول أيضاً . ولو قال حتى رأسها بالنصب كان هذا عطفاً ، أى وأكلت رأسها أيضاً ولكن باعتبار معنى الغاية . ومثل هذا في الأفعال تكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سبباً لذلك وما بعدها يصلح أن يكون جزءاً فيكون بمعنى لام كي ، قال تعالى : « وقاتلهم حتى لا تكون فتنة » أى لكيلا تكون فتنة ، وقال تعالى : « وزلزلوا حتى يقول الرسول » والقراءة بالنصب تحتل الغاية ، معناه إلى أن يقول الرسول فيكون قول الرسول نهاية من غير أن يكون بناء على ما سبق كما هو موجب الغاية أنه لا أثر له فيما جعل غاية له ، ويحتمل لكي يقول الرسول ، والقراءة بالرفع تكون بمعنى العطف أى ويقول الرسول . وعلى هذا قال في الزيادات : إذا قال إن لم آتاك غداً حتى تغدبني فعبدي حر فأتاه فلم يفده لا يحث ؛ لأن الإتيان ليس بمستدام فلا يحتمل الكلمة بمعنى حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزءاً فيكون المعنى لكي تغدبني فقد جعل شرط بره الإتيان على هذا القصد وقد وجد ، وكذلك لو قال إن لم تأتني حتى أغدبك فأتاه ولم يفده لم يحث . وقد يستعار للعطف المحض كما أشرنا إليه في القراءة بالرفع ، ولكن هذا إذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف والغاية في الاستمارة . وعلى هذا قال في الزيادات : إذا قال إن لم آتاك حتى أتندى عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تتندى عندي اليوم فأتاه ثم لم يتند عندك في ذلك اليوم حث ؛ لأن الكلمة بمعنى العطف فإن الفعلين من واحد فلا يصلح الثاني أن يكون جزءاً للأول فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام ، وشرط البر وجود الأمرين في اليوم فإذا لم يوجد حث .

ما يزيله فما يعضى من الأزمنة بعد صحة الدليل المثبت للحكم يكون الحكم فيه باقياً بذلك الدليل على احتمال أن يطرأ ما يزيله وقبل ظهور طريان ما يزيله يكون الحكم ثابتاً بذلك الدليل ، بمنزلة النص العام فإنه موجب للحكم في كل ما يقناوله على احتمال قيام دليل الخصوص ، فإلم يقم دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بالعام وكان الاحتجاج به على الخصم صحيحاً ؛ فكذلك قول القائل فيما هو منتف لا دليل على إثباته أو فيما هو ثابت بدليله لا دليل على نفيه يكون احتجاجاً بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه ، فأما ما لا يستند إلى دليل فلا يبق فيه إلا الاحتجاج بقوله لا دليل فذلك يكون حجة كما قلتم . وعلى هذا الأصل قال : الصلح على الإنكار باطل ؛ لأن نفي النكر دعوى المدعى يستند إلى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته في الأصل أو اليد التي هي دليل للملك له في عين المدعى فيكون ذلك حجة له على خصمه في إبقاء ما ثبت عليه ، وبعد ما ظهرت براءة ذمته في حق المدعى بهذا الدليل يكون أحده لسل رشوة على الكف عن الدعوى ولا يكون ذلك اعتياضاً عن حقه فيكون باطلاً ، بخلاف ما إذا شهد بحرية عبد إنسان ثم اشتراه بعد ذلك فإن الشراء يكون صحيحاً ويلزمه الثمن للبائع ؛ لأن نفي البائع حرته ودعواه بقاء الملك له مستند إلى دليل وهو الدليل المثبت للملك له في العبد ، فيكون ذلك حجة له على خصمه في إبقاء ملكه ، وباعتباره هو إنما يأخذ الموضع على ملك له ، وباعتباره لا يثبت الاتفاق بينهما على فساد ذلك السبب ؛ فهذا تمين فيه وجه الصحة ووجب الثمن على المشتري ثم يعتق عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه .

وإناؤنا رحمهم الله قالوا : الدليل^(١) المثبت للحكم لا يكون موجباً بقاء الحكم بوجه من الوجوه ولكن بقاءه بعد الوجود لاستثناء البقاء عن دليل لا لوجرد الدليل النفي . فمعرفة أنه ليس للدليل الذي استند إليه الحكم عمل في البقاء أصلاً ، وأن دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بدليله^(٢) محتمل كدعوى

(١) وفي العثمانية : إن الدليل .

(٢) وفي العثمانية : بدليل .

الإثبات فيما لا يعلم ثبوته بدليله ، فكما أن هناك يستوى المثلث والنافي في أن قول كل واحد منهما لا يكون حجة على خصمه بغير دليل فكذلك هنا ، وه فارق العام فإنه موجب للحكم في كل ما تناوله قطعاً على احتمال قيام دليل الخصوص ، فالـ لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بنص موجب له ، وهنا الدليل المثبت للحكم غير متعرض للأزمة أصلاً فلا يكون ثبوته في الأزمة بعد قيام الدليل بدليل مثبت له ؛ ولهذا لا يكون قيام دليل النفي من دليل الخصوص في شيء بل يكون نسخاً ، كما بيناه في باب النسخ ؛ يوضحه أنه لما لم يكن ذلك الدليل عاملاً الآن في شيء صار قول المتمسك به لا دليل على ارتفاعه كلاماً محتملاً ، كما أن قول خصمه قام الدليل على ارتفاعه كلام محتمل فتتحقق المعارضة بينهما على وجه لا يكون زعم أحدهما حجة على الآخر ما لم يرجح قوله بدليل . وعلى هذا الأصل قلنا في الصلح على الإنكار إنه جائز ؛ لأن الدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر أو للملك له فيما في يده غير متعرض للبقاء أصلاً فكان دعوى المدعى أن المدعى حق وملكي خبراً محتملاً ، وإنكار المدعى عليه لذلك خبر محتمل أيضاً فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في إلزام التسليم إليه لكونه محتملاً ، فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى في فساد الاعتياض عنه بطريق الصلح ؛ ولهذا لو صالحه أجنبي على مال جاز بالاتفاق ، ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعى بدليل كما ذكره الخصم لم يجز صلحه مع الأجنبي ، كما لو أقر أنه مبطل في دعواه ثم صالح مع أجنبي . والدليل عليه فصل الشهادة بعتق العبد على مولاه فإن الشاهد إذا اشتراه صح الشراء ووزمه الثمن لهذا المعنى ، وهو أن ما أخبر به الشاهد لكونه محتملاً لم يصح حجة على مولى العبد حتى جاز له الاعتياض عنه بالبيع من غيره ، فيجوز له الاعتياض عنه بالبيع من الشاهد وإن كان زعمه معتبراً في حقه حتى إنه يمتق كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون ولاؤه له ، وما كان ذلك إلا بالطريق الذي قلنا ؛ فإن الدليل الموجب للملك للمولى لا يكون دليل بقاء ملكه بل بقاء الملك بعد ثبوته لاستثنائه عن الدليل النفي . وعلى هذا الأصل قلنا : مجهول الحال يكون حراً باعتبار الظاهر ، ولكن لو جنى عليه جناية

حقيقته الزوم في الدين . ثم تستعمل الكلمة للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازماً عند وجوده . وبيان هذا في قوله تعالى : « يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ عَلَىٰ أَنْ لَا يَشْرَكَ بِاللّٰهِ شَيْئًا » وقال تعالى « حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق » وعلى هذا قال في السير : إذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن إن المشرة سواء والخيار في تعيينهم إليه لأنه شرط ذلك لنفسه بكلمة على ، بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة أو فمشرة أو ثم عشرة فالخيار في تعيين المشرة إلى من آمنهم ، لأن التكلم عطف أمانهم على أمان نفسه من غير أن شرط لنفسه في أمانهم شيئاً . وقد تستمار الكلمة بمعنى الباء الذي يصحب الأعواض لما بين العوض والم عوض من الزوم والاتصال في الوجوب ، حتى إذا قال بعت منك هذا الشيء على ألف درهم أو أجرتك شهراً على درهم يكون بمعنى الباء ؛ لأن البيع والإجارة لا تحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا المستمار لتصحيح الكلام ؛ ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله ؛ إذا قالت المرأة زوجها طلقني ثلاثاً على ألف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الألف ، بمنزلة ما لو قالت بألف درهم لأن الخلع عقد معاوضة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليها شيء من الألف ويكون الواقع رجعياً لأن الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وإن كان مع ذكر العوض ، ولهذا كان بمنزلة اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها ؛ وحقيقة الكلمة للشرط فإذا كانت مذكورة فيما يحتمل معنى الشرط يحمل عليه دون المجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شيء من المال لأنها شرطت إيقاع الثلاث ليتيم رضاها بالزمام المال والشرط يقابل الشروط جملة ولا يقابله أجزاء ، وقد يكون على بمعنى من ، قال تعالى : « إذا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ » أي من الناس .

فصل

وكلمة من للتبميز باعتبار أصل الوضع ، وقد تكون لا ابتداء الناية ، يقول الرجل خرجت من الكوفة ، وقد تكون للتمييز يقال باب من حديد وثوب من قطن ، وقد تكون بمعنى الباء ، قال تعالى : « يحفظونه من أمر الله » أي بأمر الله ، وقد تكون صلة ، قال تعالى : « يغفر لكم من ذنوبكم » وقال تعالى : « فاجتنبوا الرجس

من الأوثان» وفي محله على الصلة يعتبر تعذر محله على معنى وضع له باعتبار الحقيقة أو يستمار له مجازاً وتعتبر الحاجة إلى إتمام الكلام به لكلا يخرج من أن يكون مفيداً . وعلى هذا قال في الجامع : إن كان مافى يدي من الدراهم إلا ثلاثة فإذا في يده أربعة فهو حائث لأن الدرهم الرابع بمض الدراهم وكلمة من للتبعيض . ولو قالت المرأة لزوجها اخلمنى^(١) على مافى يدي من الدراهم فإذا في يدها درهم أو درهمن تلزمها ثلاثة دراهم لأن من هنا صلة لتصحيح الكلام فإن الكلام لا يصح إلا بها ، حتى إذا قالت اخلمنى على ما في يدي دراهم كان الكلام مختلاً ، وفي الأول لو قال إن كان في يدي دراهم كان الكلام صحيحاً فعمل الكلمة في التبعيض لافى تصحيح الكلام . وقد بينا المسائل على هذه الكلمة فيما سبق .

فصل

وأما في فهمي للظرف باعتبار أصل الوضع ، يقال دراهم في صرة . وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا إذا قال لغيره غصبتك ثوباً في منديل أو تمرأ في قوصرة يلزمه رد كليهما لأنه أقر [بنصب مظروف في ظرف فلا يتحقق ذلك^(٢) إلا] بنفسه لهما . ثم الظرف أنواع ثلاثة : ظرف الزمان وظرف المكان وظرف الفعل . فأما ظرف الزمان فبيانها فيما إذا قال لامراته أنت طالق في غد فإنها تطلق غداً باعتبار أنه جعل الغد ظرفاً ، وصلاحيه الزمان ظرفاً للإطلاق من حيث إنه يقع فيه فتصير موصوفة في ذلك الزمان بأنها طالق فعند الإطلاق كما طلع الفجر تطلق فتتصف بالإطلاق في جميع الغد بمنزلة ما لو قال أنت طالق غدا ، وإن قال نويت آخر النهار لم يصدق عندهما في القضاء كما في قوله غدا ؛ لأنه نوى التخصيص فيما يكون موجه الموم . وعند أبي حنيفة رضى الله عنه يدين في القضاء لأن ذكر حرف الظرف دليل على أن المراد جزء من الغد فالوقوع إنما يكون في جزء ولكن ذلك الجزء مبهم في كلامه فعند عدم النية قلنا كما وجد جزء من الغد تطلق فإذا نوى آخر النهار كان هذا بياناً لهمبهم وهو مصدق في بيان مبهم كلامه [في القضاء] بخلاف قوله غداً فاللفظ هناك

(١) في النهاية : طلقى .

(٢) زيادة من النهاية .

بقاء المدم ، كما أن الدليل الموجد للشيء لا يكون دليل بقاءه موجوداً فكذلك الدليل المثبت للحكم لا يكون دليل بقاءه ثابتاً ؛ ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء في المستقبل ، والشراء الموجب للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله^(١) في المستقبل ، ولكن البقاء بعد الوجود لاستغنائاه عن الدليل ؛ لأن الدليل المثبت له موجب لبقائه ، كما أن ثبوت الحياة بسببه لا يكون دليل بقاء الحياة ؛ يوضحه أن بعد ثبوت حكم هو نفى إيجاداه يستدعى دليلاً ، فمن ادعى وجوده احتاج إلى إثباته على خصمه بدليل . وكذلك من ادعى بقاءه منفياً فهو محتاج إلى إثباته بدليله على الخصم ؛ إذ الدليل الأول غير موجب لذلك فليس أحدهما بالاحتجاج على صاحبه لعدم قيام الدليل بأولى من الآخر ، وما كان البقاء فيما يحتمل البقاء بعد الوجود إلا نظير الوجود في الأعراض التي لا تبقى وقتين ؛ فإن وجود شيء منه بدليل لا يكون دليل وجود مثله في الوقت الثاني . وبيان هذا في البعير الزائد على المائة والعشرين فإن عند الخصم ينتهي به عفو الحقتين فيتم^(٢) به نصاب ثلاث بنات لبون . وعندنا هو ابتداء العفو لنصاب آخر ، وليس في إيجاب الحقتين في مائة وعشرين ما يدل على واحد من الأمرين ، فكان الاحتجاج به لإيجاب الحقتين بعد هذه الزيادة عند كمال الحول يكون احتجاجاً بلا دليل .

ثم استصحاب الحال ينقسم أربعة أقسام : أحدها استصحاب حكم الحال مع العلم يقيناً بانعدام الدليل المغير ، وذلك بطريق الخبر عن ينزل عليه الوحي أو بطريق الحس فيما يعرف به ، وهذا صحيح قد علمنا الاستدلال به في قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً » الآية ، وهذا لأنه لما علم يقيناً بانعدام الدليل المغير وقد كان الحكم ثابتاً بدليله وبقاؤه يستغنى عن الدليل فقد علم بقاؤه ضرورة .

والثاني : استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير ثابت بطريق النظر

(١) وفي العثمانية : بدليل .

(٢) وفي العثمانية والهندية : ويتم .

والاجتهاد بقدر الوسع ، وهذا يصلح لإبلاء العذر والدفع ولا يصلح للاحتجاج به على غيره ؛ لأن التأمل وإن بالغ في النظر فالخصم يقول قام الدليل عندي بخلافه ، وبالتأمل والاجتهاد لا يبلغ المرء درجة يعلم بها يقيناً أنه لم يخف عليه شيء من الأدلة بل يبقى له احتمال اشتباه بعض الأدلة عليه ، وما كان في نفسه محتملاً عنده لا يمكنه أن يحتج به على غيره .

والثالث : استصحاب حكم الحال قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغير وهذا جهل ؛ لأن قبل الطلب لا يحصل له شيء من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهراً ولا باطناً ، ولكنه يجهل ذلك بتقصير منه في الطلب ، وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذراً في حقه أيضاً إذا كان متمكناً من الطلب إلا أن لا يكون متمكناً منه . وعلى هذا قلنا : إذا أسلم الذي في دار الإسلام ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى عليه زمان فعليه قضاء ما ترك ، بخلاف الحربي إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان . وعلى هذا قلنا : من لم يجتهد بعد الاشتباه في أمر القبلة حتى صلى إلى جهة فإنه لا تجزئه صلاته ما لم يعلم أنه أصاب ، بخلاف ما إذا اجتهد وصلى إلى جهة فإنه تجزئه صلاته وإن تبين أنه أخطأ .

والنوع الرابع : استصحاب الحال [لإثبات الحكم ابتداء ، وهذا خطأ محض وهو ضلال محض ممن يتعمده لأن استصحاب الحال^(١)] كاسمه ، وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتاً إلى أن يقوم الدليل الزيل ، وفي إثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى ، وقد بينا في مسألة المفقود أن الحياة^(٢) المعلومة باستصحاب الحال يكون حجة في إبقاء ملكه في ماله على ما كان ، ولا يكون حجة في إثبات الملك له ابتداء في مال قريبه إذا مات . وبعض أصحاب الشافعي يحملونه حجة في ذلك ، لا باعتبار أنهم يجوزون إثبات الحكم ابتداء باستصحاب الحال ، بل باعتبار أنه يبقى للوارث

(١) زيادة من النسختين .

(٢) وفي الهندية والعثمانية : أن حياته .

الملك الذى كان للمورث ؛ فإن الوراثة خلافة ، وقد بينا أن عنده استصحاب الحال فيما يرجع إلى الإبقاء حجة على الغير . ولكننا نقول : هذا البقاء فى حق المورث ، فأما فى حق الوارث فصفة المالكية تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه . وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله : إذا ادعى عينا فى يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام الشاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه لم تقبل هذه الشهادة . وفى قول أبى يوسف الآخر تقبل ؛ لأن الوراثة خلافة فأما يبقى للوارث الملك الذى كان للمورث ، ولهذا يرد بالميب ويصير مفروراً فيما اشتراه المورث ، وما ثبت فهو باق لاستثناء البقاء عن دليل . وهما يقولان فى حق الوارث : هذا فى معنى ابتداء التملك ؛ لأن صفة المالكية تثبت له فى هذا المال بعد أن لم يكن مالكا ، وإنما يكون البقاء فى حق المورث أن لو حضر بنفسه يدعى أن العين ملكه فلا جرم إذا شهد الشاهدان أنه كان له كانت شهادة مقبولة كما إذا شهدا أنه له ، فأما إذا كان المدعى هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت ابتداء بعد موت المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملك له ؛ لأن طريق القضاء بها استصحاب الحال وذلك غير صحيح .

فصل

ومن هذه الجملة الاستدلال بتعارض الأشباه ، وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله فى أنه لا يجب غسل المرافق فى الوضوء ؛ لأن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فمع الشك لا تثبت فرضية الغسل فيما هو غاية بالنص ؛ لأن هذا فى الحقيقة احتجاج بلا دليل لإثبات حكم ، فإن الشك الذى يدعيه أمر حادث فلا يثبت حدوثة إلا بدليل . فإن قال : دليله تعارض الأشباه . قلنا : وتعارض الأشباه أيضاً حادث فلا يثبت إلا بالدليل . فإن قال : الدليل عليه ما أعده من الغايات مما يدخل بالإجماع وما لا يدخل بالإجماع . قلنا : وهل تعلم أن هذا المتنازع فيه من أحد النوعين بدليل ؟ فإن قال أعلم ذلك . قلنا : فإذاً عليك أن لا تشك فيه بل

تلقحه بما هو من نوعه بدليله . وإن قال : لا أعلم ذلك . قلنا : قد اعترفت بالجهل ، فإن كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بالطلب فإنما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة أصلاً ، وإن كان مما لا يمكن الوقوف عليه بمد الطلب كنت معذوراً في الوقوف فيه ، ولكن هذا المذر لا يصير حجة لك على غيرك ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحد النوعين ، فعرّفنا أن حاصل كلامه احتجاج بلا دليل .

فصل

ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على صحة العلة إما وجوداً أو وجوداً وعدمًا فإنه احتجاج بلا دليل في الحقيقة ، ومن حيث الظاهر هو احتجاج بكثرة أداء الشهادة ، وقد بينا أن كثرة أداء الشهادة ونكرارها من الشاهد لا يكون دليل صحة شهادة . ثم الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والموارض ، والناسطر وإن بالغ في الاجتهاد بالعرض على الأصول المعلومه عنده فالتخصم لا يمحز من أن يقول عندي أصل آخر هو مناقض لهذا الوصف أو معارض فجهلك به لا يكون حجة لك على ، فتبين من هذا الوجه أنه احتجاج بلا دليل ، ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به من حيث الظاهر ؛ لأن من حيث الظاهر الوصف صالح ، ويحتمل أن يكون حجة للحكم إذا ظهر أثره عند التأمل ، ولكن لكونه في الحقيقة استدلالاً على صحته بمسدم النقوض والموارض لم يصلح أن يكون حجة لإثبات الحكم .

فإن قيل : أليس أن النصوص بعد ثبوتها يجب العمل بها ، واحتمال ورود الناسخ لا يمكن شبهة في الاحتجاج بها قبل أن يظهر الناسخ فكذلك ما تقدم ؟ قلنا : أما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا احتمال للنسخ في كل نص كان حكمه ثابتاً عند وفاته ، فأما في حال حياته فهكذا نقول : إن الاحتجاج به لإثبات الحكم ابتداء صحيح ، فأما لإبقاء الحكم أو لنفي الناسخ لا يكون صحيحاً ؛ لأن احتمال بقاء الحكم واحتمال قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة ، وقد قررنا هذا في باب النسخ .

ثم الطرديات الفاسدة أنواع . منها ما لا يشكل فساداً على أحد . ومنها ما يكون [زيادة وصف في الأصل به يقع الفرق . ومنها ما يكون^(١)] بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً . ومنها ما يكون استدلالاً بالنفي والعدم .

وبيان النوع الأول : فيما علل به بعض أصحاب الشافعي لكون قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة لأنها عبادة ذات أركان لها تحليل وتحريم ، فكان من أركانها ما له عدد السبع كاللحج في حق الطواف ، وربما يقولون : الثلاث أحد عددي مدة المسح فلا يتأدى به فرض القراءة في الصلاة كالواحد ، وما دون الثلاث قاصر عن السبع فلا يتأدى به فرض القراءة كما دون الآية . ونحو ما يحكى عن بعضهم في أن الرجمة لا تحصل بالفعل ؛ لأن الوطء فعل ينطلق مرة ويتعلق أخرى فلا تثبت به الرجمة كالقتل^(٢) . ونحو ما يحكى عن بعض أصحابنا في الوضوء بغير النية أن هذا حكم متعلق بأعضاء الطهارة فلا تشترط النية في إقامته كالقطع في السرقة والقصاص . هذا النوع مما لا يخفى فساداً على أحد ، ولم ينقل من هذا الجنس شيء عن السلف إنما أحدثه بعض الجهال ممن كان بعيداً من طريق الفقهاء ، فأما علل السلف ما كانت تخلو عن الملامة أو التأثير ؛ ولهذا كان الواحد منهم يتأمل مدة فلا يقف في حادثة إلا على قياس أو قياسين ، والواحد من المتأخرين ربما يتمكن في مجلس واحد من أن يذكر في حادثة خمسين علة من هذا النحو أو أكثر ، ولا مشابهة بين غسل الأعضاء في الطهارة وبين القطع في السرقة ، ولا بين مدة المسح والقراءة في الصلاة ، ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة ، فعرفنا أن هذا النوع مما لا يخفى فساداً .

وأما ما يكون^(٣) زيادة وصف فنحو تعليل بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر إبه حدث ؛ لأنه مس الفرج فينتقض الوضوء به كما لو مسه عند البول ؛ فإن هذا القياس لا يستقيم إلا بزيادة وصف في الأصل وبذلك

(١) ما بين الربعين زيادة من العثمانيّة .

(٢) أي لا تثبت الرجمة بالقتل - هامش العثمانيّة .

(٣) وفي الفسخين : وأما النوع الثاني فنحو .

الوصف يثبت الفرق بين الفرع والأصل ويثبت الحكم به في الأصل . وكذلك قولهم في إعتاق المكاتب عن الكفارة إنه تكفير بتحرير المكاتب فلا يجوز ، كما لو أدى بعض بدل الكتابة ثم أعتقه ؛ لأن استقامة هذا القياس بزيادة وصف في الأصل به يقع الفرق وهو أن المستوفى من البدل يكون عوضاً ، والتكفير لا يجوز بالإعتاق بعوض . ونحو ما علل بعضهم في شراء الأب بنية الكفارة إنه تكفير بتحرير أبيه فلا يجوز ، كما لو كان حلف بعته إن ملكه ؛ فإن استقامة هذا التعليل بزيادة وصف به يقع الفرق من حيث إن المحلوف بعته إذا عتق عند وجود الشرط لا يصير مكفراً به وإن نواه عند ذلك أباً كان أو أجنبياً .

والنوع الثالث : نحو ما يملل به بعض أصحاب الشافعي في أن الأخ لا يمتق على أخيه إذا ملكه . قال : عتق الأخ ^(١) تتأدى به الكفارة فلا يثبت بمجرد الملك كعتق ابن العم . وهذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً ، فإن عندنا عتق القريب وإن كان مستحقاً عند وجود الملك تتأدى به الكفارة حتى قلنا : إذا اشترى أباه بنية الكفارة يجوز ، خلافاً للشافعي رحمه الله . ونحو ما علل به بعضهم في الكتابة الحالة أنها لا تمنع جواز التكفير بتحريره فتكون فاسدة كالكتابة على القيمة ؛ فإن هذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافاً ظاهراً ؛ لأن التكفير بإعتاق المكاتب كتابة صحيحة جائزة عندنا ، وربما يكون هذا الاختلاف في الأصل نحو ما يملل به بعض أصحاب الشافعي في الإفطار بالأكل والشرب إنه إفطار بالمطعم فلا يوجب الكفارة كما لو كان في يوم أبصر الهلال وحده ورد الإمام شهادته .

وأما النوع الرابع : فنحو تعليل الشافعي في النكاح إنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لأنه ليس بمال ، وفي الأخ لا يمتق على أخيه لأنه ليس

(١) كذا في الأصول : ولعل الصواب فإن عتق الأخ .

بينهما بعضية ، وفي البتوة إنه لا يلحقها الطلاق لأنه ليس بينهما نكاح ، وفي إسلام المروى بالروى إنه يجوز لأنه لم يجمع البدنين الطعم والثنية ، وهذا قاصد لأنه استدلال بعدم وصف والعدم لا يصلح أن يكون موجباً حكماً ، وقد بينا أن العدم الثابت بدليل لا يكون بقاؤه ثابتاً بدليل فكيف يستدل به لإثبات حكم آخر .

فإن قيل : مثل هذا التعليل كثير في كتبكم . قال محمد رحمه الله : ملك النكاح لا يضمن بالإتلاف لأنه ليس بمال ، والزوائد لا تضمن بالغصب لأنه لم يغصب الولد . وقال أبو حنيفة رحمه الله : المقار لا يضمن بالغصب لأنه لم ينقله ولم يحوله . وقال فيما لا يجب فيه الخس : لأنه لم يوجب عليه المسلمون . وقال في تناول الحصاة : لا تجب الكفارة لأنه ليس بمطعم . وقال في الجد : لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لأنه ليس عليه ذلك . فهذا استدلال بعدم وصف أو حكم . قلنا : أولاً هذا عندنا غير مذكور على وجه المقايضة بل على وجه الاستدلال فيما كان سببه واحداً مميئاً بالإجماع نحو الغصب ؛ فإن ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب ، فالاستدلال بانتفاء الغصب على انتفاء الضمان يكون استدلالاً بالإجماع . وكذلك وجوب ضمان المال بسبب يستدعي المائلة بالنص وله سبب واحد عين وهو إتلاف المال ، فيستقيم الاستدلال بانتفاء المالية في الحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك إذا كان دليل الحكم معلوماً في الشرع بالإجماع نحو الخس فإنه واجب في النفقة لا غير وطريق الاعتناء الإيجاف عليه بالخليل والركاب ، فالاستدلال به لنفي الخس يكون استدلالاً صحيحاً ، وقد بينا أنه إبلاء العذر في بعض المواضع لا الاحتجاج به على الخصم . فأما تعليل النكاح بأنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال يكون تعليلاً بعدم الوصف وعدم الوصف لا بعدم الحكم لجواز أن يكون الحكم ثابتاً باعتبار وصف آخر ؛ لأنه وإن لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والأصل المتفق عليه الحدود والقصاص ، وبهذا الوصف لا يصير النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود والقصاص ، فمرفنا أن بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لإثباته بشهادة

النساء مع الرجال . وكذلك ما علل به من أخوات هذا الفصل فهو يخرج على هذا الحرف إذا تأملت .

فصل

ومن هذا النوع الاحتجاج بأن الأوصاف محصورة عند القائسين ، فإذا قامت الدلالة على فساد سائر الأوصاف إلا وصفا واحداً ثبت به صحة ذلك الوصف ويكون حجة . هذا طريق بعض أصحاب الطرد . وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للملة بهذا الطريق . قال الشيخ رحمه الله : وقد كان بعض أصدقائي عظيم الجد في تصحيح هذا الكلام ، بعله أن الأوصاف لما كانت محصورة وجميعها ليست بملة للحكم بل الملة وصف منها ، فإذا قام الدليل على فساد سائر الأوصاف سوى واحد منها ثبت صحة ذلك الوصف بدليل الإجماع كأصل الحكم ؛ فإن العلماء إذا اختلفوا في حكم حادثة على أقاويل ، فإذا ثبت بالدليل فساد سائر الأقاويل إلا واحداً ثبت صحة ذلك القول ، وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياء ، فإننا إذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف ، وقول من يقول بالقرعة ، وقول من يقول بالتوقف فإنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعاً . وإذا قال لنسائه الأربعة : إحداكن طالق ثلاثاً ووطيء ثلاثاً منهن حتى يكون ذلك دليلاً على انتفاء المحرمة عنهن تعين بها الرابعة محرمة فكان تقرب هذا من الأدلة العقلية . قال الشيخ : وعندى أن هذا غلط لا نجوز القول به ، وهو مع ذلك نوع من الاحتجاج بالدليل^(١) . أما بيان الغلط فيه وهو أن ما يجعله هذا القائل دليل صحة علقته هو الدليل على فساده ؛ لأنه لا يمكنه سلوك هذا الطريق إلا بعد قوله بالمساواة بين الأوصاف في أن كل وصف منها صالح أن يكون ملة للحكم ، وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل الذي يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقي منها ؛ لأنه متى علم المساواة بين شيئين في الحكم ثم ظهر لأحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل

(١) وفي الهنديه : بلا دليل . ولعل الصواب ما في الهنديه .

ذلك الحكم في الآخر ، كمن يقول لغيره : اجعل زيداً وعمراً في العطية سواء ، ثم يقول أعط زيداً درهماً ، يكون ذلك تنصيصاً على أنه يعطى عمراً أيضاً درهماً ، فعرفنا أنه لا وجه للتحرز عن هذا الفساد إلا ببيان تفاوت بين هذا الوصف وبين سائر الأوصاف في كونه علة للحكم ، وذلك التفاوت لا يتبين إلا ببيان التأثير أو الملاءمة فيضطر إلى بيانه شاء أو أبى ، ثم وإن قام الدليل على فساد سائر الأوصاف على وجه لا عمل لذلك الدليل في إفساد هذا الوصف الواحد ، فنحن نتيقن أن ذلك الدليل كما لا يوجب فساد هذا الوصف لا يوجب صحته ، فلا يبقى على تصحيح هذا الوصف دليل سوى أنه لم يقم الدليل على فساده ، ولو جاز إثبات الوصف موجباً للحكم بهذا الطريق لجاز إثبات الحكم بدون هذا الوصف بهذا الطريق ، وهو أن يقول حكم الحادثة كذا لأنه لم يقم الدليل على فساد هذا الحكم ، وما قاله من الاستدلال بالحكم فهو وهم ؛ لأن إفساد مذهب الخصم لا يثبت صحة مذهب المدعى للحكم بوجه من الوجوه ، وكيف يثبت ذلك والمبطل دافع والمدعى للحكم مثبت وحجة الدفع غير حجة الإثبات . ثم الدليل على أن بقيام دليل الفساد في سائر الأوصاف لا تثبت صحة الوصف الذي ادعاه المعلن في الشرعيات أن من أحكام الشرع ما هو غير معلول أصلاً بل الحكم فيه ثابت بالنص ، فبقيام الدليل على فساد سائر الأوصاف لا يتمم احتمال قيام الدليل على فساد هذا الوصف حقيقة ولا حكماً من هذا الوجه ، لجواز أن يكون هذا النص غير معلول أصلاً ، وبه فارق العقلية ، ثم احتمال الصحة والفساد في هذا الوصف بالإجماع كان مانعاً من جعله حجة لإثبات الحكم قبل قيام الدليل على فساد سائر الأوصاف فكذلك بعده لأن احتمال تعينه قائم .

باب وجوه الاعتراض على العلل

قال رضى الله عنه : المل نوعان : طردية ومؤثرة . والاعتراض على كل نوع من وجهين : فاسد وصحيح . فالاعتراضات الفاسدة على الملل المؤثرة أربعة : المناقضة ، وفساد الوضع ، ووجود الحكم مع عدم العلة ، والمفارقة بين

الأصل والفرع . والصحيحة أربعة : المانعة ، ثم القلب المبطل ، ثم العكس السكسر ، ثم المعارضة بعلّة أخرى .

فأما المناقضة فإنها لا ترد على الملل المؤثرة ؛ لأن التأثير لا يتبين إلا بدليل الكتاب أو السنة أو الإجماع . وهذه الأدلة لا تتناقض ؛ فإن أحكام الشرع عليها تدور ولا تناقض في أحكام الشرع ، وقد بينا أنه لا توجد العلة بدون الحكم على الوجه الذى ظهر أثرها في الحكم بل لا بد أن ينعدم الحكم لتغير وصف بنقصان أو زيادة ، وبه تتبدل العلة فتندم العلة المؤثرة التى أثبت الملل الحكم بها وانعدام الحكم عند انعدام العلة لا يكون دليل انتقاض العلة . وهو نظير الشاهد فإنه مع استجماع شرائط الأداء إذا ترك لفظة الشهادة أو زاد عليها فقال فيما أعلم فإنه لا يجوز العمل بشهادته وكان ذلك باعتبار انعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى . وبيان هذا أنا إذا علمنا في تكرار المسح بالرأس أنه مسح مشروع في الطهارة فلا يستن ثلثه كالمسح بالخف لا يدخل الاستنجاء بالأحجار نقضاً ؛ لأن المسح هناك غير مشروع في الطهارة إنما المشروع إزالة النجاسة العينية حتى لو تصور خروج الحدث من غير أن يتنجس شيء مما هو ظاهر لم يجب المسح أصلاً ، وإزالة النجاسة غير المسح وهو لا يحصل بالمرة إلا نادراً ، فعرفنا أن انعدام الحكم لا نعدم العلة .

وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على العلة المؤثرة ؛ لأنه دعوى لا يمكن تصحيحها ؛ فإن تأثير العلة إنما يثبت بدليل موجب للحكم كما بينا ، ومعلوم أنه لا يجوز دعوى فساد الوضع في الكتاب والسنة والإجماع .

وأما وجود الحكم مع عدم العلة فإن الحكم يجوز أن يكون ثابتاً بعلّة أخرى ؛ لأن ثبوته بعلّة لا ينافي كونه ثابتاً بعلّة أخرى ؛ ألا ترى أن الحكم يجوز أن يثبت بشهادة الشاهدين ، ويجوز أن يثبت بشهادة أربعة حتى إذا رجع اثنان قبل القضاء يبقى القضاء واجباً بشهادة الباقيين . وكذلك يجوز أن يكون الأصل معلولاً بعلتين يتعدى الحكم بإحدهما إلى فروع

وبالأخرى إلى فروع آخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتاً بالعلة الأخرى دليل فساد العلة .

فأما المفارقة فمن الناس من ظن أنها مفاقمة ، ولعمري المفارقة مفاقمة ولكن في غير هذا الموضع ، فأما على وجه الاعتراض على الملل المؤثرة تكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع . وبيان هذا من وجوه ثلاثة : أحدها أن شرط صحة القياس لتعمدية الحكم إلى الفروع تعليل الأصل بيمض أوصافه لا بجميع أوصافه ، وقد بينا أنه متى كان التعليل بجميع أوصاف الأصل لا يكون مقايسة ، فبيان المفارقة بين الأصل والفرع بذكر وصف آخر لا يوجد ذلك في الفرع ويرجع إلى بيان صحة المقايسة ، فأما أن يكون ذلك اعتراضاً على العلة فلا . ثم ذكر وصف آخر في الأصل يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر إلى أن تثبت له الحجة لا في موضع الدعوى ، وإن اشتغل بإثبات دعواه فذلك لا يكون سعيًا في إثبات الحكم المقصود وإنما يكون سعيًا في إثبات الحكم في الأصل وهو مفروغ عنه ، ولا يتصل ما يشبهه بالفرع إلا من حيث إنه ينعدم ذلك المعنى في الفرع وبالمدم لا يثبت الاتصال ، وقد بينا أن الدم لا يصلح أن يكون موجباً شيئاً ، فكان هذا منه اشتغالا بما لا فائدة فيه . والثالث ما بينا أن الحكم في الأصل يجوز أن يكون مملولاً بملتين ثم يتعمد الحكم إلى بعض الفروع بإحدى الملتين دون الأخرى ، فبان انعدام^(١) في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق ، وإن سلم له أنه علة لإثبات الحكم في الأصل فذلك لا يمنع المحجب من أن يعدى حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم ، ومالا يكون قدحاً في كلام المحجب فاشتغال السائل به يكون اشتغالا بما لا يفيد ، وإنما المفاقمة في المانعة حتى يبين المحجب تأثير علته ، فالفقه حكمة باطنة ، وما يكون مؤثراً في إثبات الحكم شرعاً فهو الحكمة الباطنة ، والمطالبة به تكون مفاقمة ،

(١) وفي الممانعة : انعدم .

فأما الإعراض عنه والاشتغال بالفرق يكون قبولاً لما فيه احتمال أن لا يكون حجة لإثبات الحكم ، واشتغالاً بإثبات الحكم بما ليس بحجة أصلاً في موضع النزاع وهو عدم العلة ، فتبين أن هذا ليس من المفاهمة في شيء ، والله أعلم .

فصل الممانعة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الممانعة أصل الاعتراض على العلة المؤثرة من حيث إن الخصم المجيب يدعى أن حكم الحادثة ما أجاب به ، فإذا لم يسلم له ذلك يذكر وصفاً يدعى أنه علة موجبة للحكم في الأصل المجمع عليه وأن هذا الفرع نظير ذلك الأصل ، فيتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف إلى الفرع ، وفي هذا الحكم دعويان^(١) فهو أظهر في الدعوى من الأول ، أى حكم الحادثة ، وإن كانت الناظرة لا تتحقق إلا بمنع دعوى السابق عرفنا أنها لا تتحقق إلا بمنع هذه الدعوى أيضاً فيكون هو محتاجاً إلى إثبات دعاويه بالحجة ، والسائل منكر فليس عليه سوى المطالبة لإقامة الحجة بمنزلة النكر في باب الدعاوى والخصومات ، وإليه أشار صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعى : « ألك بينة » وبالممانعة يتبين العوار ، ويظهر المدعى من النكر ، والملزوم من الدافع بعد ما ثبت شرعاً أن حجة أحدهما غير حجة الآخر .

ثم الممانعة على أربعة أوجه : ممانعة في نفس العلة ، وممانعة في الوصف الذى يذكر الممثل أنه علة ، وممانعة في شرط صحة العلة أنه موجود في ذلك الوصف ، وممانعة في المعنى الذى به صار ذلك الوصف علة للحكم .

أما الممانعة في نفس العلة فكما بينا أن كثيراً من العلل إذا تأملت فيها تكون احتجاجاً بلا دليل ، وذلك لا يكون حجة على الخصم لإثبات

(١) إحدى الدعويين ذكر الوصف ، والثانية التعدية ، والأول جواب حكم الحادثة . هامش العثمانية .

الحكم . وبيان هذا فيما علل به الشافعى رحمه الله فى النكاح أنه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالأحدود والقصاص . وهذا النوع لا يصلح حجة لإيجاب الحكم عندنا على ما بينا ، فترك المانعة فيه تكون قبولاً من الخصم ما لا يكون حجة أصلاً وذلك دليل الجهل ، فكانت المانعة فى هذا الموضع دليل المفاقهة .

وأما ممانعة الوصف الذى هو العلة فبيانه فيما علل به أبو حنيفة ومحمد رضى الله عنهما أن الإيداع من الصبي تسليط على الاستهلاك ؛ فإن مثل هذا الوصف لا بد أن يكون ممنوعاً عند الخصم ؛ لأن بعد ثبوته لا يبقى للمنازعة فى الحكم معنى . ونحو ما علل به أبو حنيفة فيمن اشترى قريبه مع غيره أن الأجنبي رضى بالذى وقع العتق به بعينه ونحو ما علل به علماءنا فى صوم يوم النحر أنه مشروع لأنه منهى عنه والنهى يدل على تحقق المشروع ليتحقق الانتهاء عنه كما هو موجب النهى ؛ فإن عند الخصم مطلق النهى بمنزلة النسخ حتى ينعدم به المشروع أصلاً . فلا بد من هذه الممانعة لمن يريد الكلام فى المسألة على سبيل المفاقهة .

وأما الممانعة فى الشرط الذى لا بد منه ليصير الوصف علة ، بيانه فيما ذكرنا أن من الأوصاف ما يكون مغيراً حكم الأصل ومن شرط صحة العلة أن لا يكون مغيراً حكم النص ، وذلك نحو تعليل الأشياء الأربعة بالطعم فإنه يغير حكم النص ؛ لأن الحكم فى نصوص الربا حرمة الفضل على القدر وثبوت الحرمة إلى غاية وهو المساواة ، والتعليل بالطعم يثبت فى النصوص حرمة فضل لا على القدر ، وحرمة مطلقة لا إلى غاية المساواة ، يعنى فى الحفنة من الحنطة ، وفيما لا يدخل تحت القدر من المطعومات التى هى فرع فى هذا الحكم ، فلا بد من هذه الممانعة ؛ لأن الحكم لا يثبت بوجود ركن الشئ مع انعدام شرطه .

وأما الممانعة فى المعنى الذى يكون به الوصف علة موجبة للحكم شرعاً فهو المطالبة ببيان التأثير ، لما بينا أن العلة به تصير موجبة للحكم شرعاً وهى الحكمة الباطنة التى يعبر عنها بالفقه

والحاصل أن في الدعوى والإنكار يعتبر المعنى دون الصورة ، فقد يكون الرء مدعياً صورة وهو منكر معنى ؛ ألا ترى أن المودع إذا ادعى رد الوديعة يكون منكراً للضمان معنى ؛ ولهذا كان القول قوله مع اليمين ، وإنما جعل الشرع اليمين في جانب المنكر . والبكر إذا قالت : بلغنى النكاح ورددت ، وقال الزوج بل سكنت ، فالقول قولها عندنا ، وهى في الصورة تدعى الرد ولكنها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها في المعنى فكانت منكراً لا مدعية . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : إذا اختلف المتبايعان في الثمن بعد هلاك السلعة فالقول قول المشتري مع يمينه ، وهو في الصورة يدعى بيميناً بأقل الثمنين ولكنه في المعنى منكر للزيادة التى يدعيها البائع ، فمرفقنا أنه إنما يعتبر المعنى في الدعوى والإنكار دون الصورة .

إذا ثبت هذا فقول : هذه الوجوه من المأنة تكون إنكاراً من السائل فلا حاجة به إلى إثبات إنكاره بالحجة ، واشتغاله بذلك يكون اشتغالا بما لا يفيد ، وقوله إن الحكم في الأصل ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة أخرى يكون إنكاراً صحيحاً من حيث المعنى وإن كان دعوى من حيث الصورة ؛ لأن الحكم المتعلق بعلّة ذات وصفين لا يثبت بوجود أحد الوصفين . وذلك نحو ما يعمل به الشافعى رحمه الله في اليمين المقودة على أمر في المستقبل لأنها يمين بالله مقصودة فيتمدى الحكم بهذا الوصف إلى الغموس . فإننا نقول : الحكم في الأصل ثبت بهذا الوصف مع قرينة وهو توهم البر فيها فيكون هذا منمأ لما ادعاه الخصم والخصم هو المحتاج إلى إثبات دعواه بالحجة . فأما قول السائل : ليس المعنى في الأصل ما قلت وإنما المعنى فيه كذا ، هو إنكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى وهو دعوى غير مفيد في موضع النزاع ؛ لأنه لا يمكنه أن يقول في موضع النزاع لتقرير ذلك المعنى سوى أن هذا المعنى معدوم في موضع النزاع ، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وإن كان هذا يصلح للترجيح به من وجه ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى .

فصل القلب والعكس

قال رضى الله عنه : تفسير القلب لفة : جمل أعلى الشئ أسفله وأسفله أعلاه . من قول القائل : قلبت الإناء إذا نكسه ، أو هو : جمل بطن الشئ ظهراً والظهر بطناً . من قول القائل : قلبت الجراب إذا جمل باطنه ظاهراً وظاهره باطناً ، وقلب الأمر إذا جملة ظهراً لبطن . وقلب العلة على هذين الوجهين . وهو نوعان : أحدهما جمل المعلول علة والعلة معلولا ، وهذا مبطل للعلة ؛ لأن العلة هى الموجبة شرعاً والمعلول هو الحكم الواجب به فيكون فرعاً وتبعاً للعلة ، وإذا جمل التبع أصلاً والأصل تبعاً كان ذلك دليل بطلان العلة . وبيانه فيما قال الشافعى فى الذى إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكروه مائة فيرجم ثيبه كالسلم . فيقلب عليه فنقول : فى الأصل إنما يجلد بكروه لأنه يرحم ثيبه فيكون ذلك قلباً مبطلا لعلته باعتبار أن ما جمل فرعاً صار أصلاً وما جملة أصلاً صار تبعاً . وكذلك قوله : القراءة ركن يتكرر فرضاً فى الأوليين فيتكرر أيضاً فرضاً فى الآخرين كالركوع . وهذا النوع من القلب إنما يتأتى عند التعليل بحكم لحكم ، فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب ؛ إذ الوصف لا يكون حكماً شرعياً يثبت بحكم آخر . وطريق التخلص عن هذا القلب أن لا يذكر هذا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال بأحد الحكمين على الآخر ؛ فإن الاستدلال بحكم على حكم طريق السلف فى الحوادث ، روينا ذلك عن النبى عليه السلام وعن الصحابة رضى الله عنهم ، ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه ، هذا على ذاك فى حال وذاك على هذا فى حال ، بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الأصل لأحدهما أيهما كان بثبوت الآخر ، ويثبت الرق فى أيهما كان بثبوت الآخر ، وذلك نحو ما يقوله علماؤنا رحمهم الله . وبيانه فيما قال علماؤنا : إن الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع كالحيج ، فلا يستقيم قلبهم علينا ؛ لأن الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع ؛

لأننا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى ، على وجه يكون المعنى فيها لازماً ، والرجوع عنها بعد الأداء حرام ، وإبطالها بعد الصحة جنابة ، فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلاً على ذلك تارة وذلك على هذا تارة . وكذلك قولنا في الثيب الصغيرة من يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالسكر ، وفي السكر البالغة من لا يكون مولياً عليه في ماله تصرفاً لا يكون مولياً عليه في نفسه تصرفاً كالرجل ، يكون استدلالاً صحيحاً بأحد الحكمين على الآخر ؛ إذ المساواة قد تثبت بين التصرفين من حيث إن ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه ، فلا يستقيم قلبهم إذا ذكرنا هذا على وجه الاستدلال ؛ لأن جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة وهو المقصود بالاستدلال ، بخلاف ما علل به الشافعي ، فإنه لا مساواة بين الجلد والرجم ؛ أما من حيث الذات فالرجم عقوبة غليظة تأتي على النفس والجلد لا ، ومن حيث الشرط الرجم يستدعى من الشرائط ما لا يستدعى عليه الجلد كالثبوبة . وكذلك لا مساواة بين ركن القراءة وبين الركوع ؛ فإن الركوع فعل هو أصل في الركعة ، والقراءة ذكر هو زائد ، حتى إن العاجز عن الأذكار القادر على الأفعال يؤدي الصلاة ، والعاجز عن الأفعال القادر على الأذكار لا يؤديها ، ويستقط ركن القراءة بالافتداء عندنا وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع . وكذلك لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الأول في القراءة ؛ فإنه يسقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعاً في الشفع الأول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه في الشفع الأول وهو الجهر بالقراءة ، ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر ، والقلب يبطل التعليل على وجه المقايسة .

والنوع الثاني من القلب : هو جعل الظاهر باطناً بأن يجعل الوصف الذي

علل به الخصم شاهداً عليه لصاحبه في إثبات ذلك الحكم بعد أن كان شاهداً له ، وهذه معارضة فيها مناقضة ؛ لأن المطلوب هو الحكم ، فالوصف الذي يشهد بإثباته من وجه وينفيه من وجه آخر يكون متناقضاً في نفسه ، بمنزلة الشاهد الذي يشهد لأحد الخصمين على الآخر في حادثة ، ثم للخصم الآخر عليه في عين تلك الحادثة فإنه يتناقض كلامه ، بخلاف المعارضة بعلة أخرى فإنه لا يكون فيها معنى التناقض ، بل للاشتباه يتمذر العمل إلى أن يتبين الرجحان لأحدهما على الآخر ، فأما ما يشهد لك على خصمك وبخصمك عليك في حادثة واحدة في وقت واحد بأنه يتحقق فيه التعارض مع التناقض . وبيان ذلك فيما علل به الشافعي في صوم رمضان بمطلق النية إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتممين النية كصوم القضاء . فإنما نقلب عليه فنقول : إنه صوم فرض فبعد ما تعين مرة لا يشترط لأدائه تعين بنية أخرى كصوم القضاء . وعلل في سنة التكرار في المسح بالرأس فإنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه واليدين . فإنما نقلب عليه فنقول : ركن في الوضوء فبعد إكماله بالزيادة على المفروض في محل الفريضة لا يسن تثليثه كالمسولات ، وإقامة الفرض هنا يحصل بمسح الربع والاستيماب يحصل الإكمال بالزيادة على الفريضة في محل الفريضة كما في المسولات بالفصل ثلاثاً يحصل الإكمال بالزيادة على القدر المفروض وهو الاستيماب في محل المفروض .

فإن قيل : هذا القلب إنما يتأدى بزيادة وصف ، وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئاً آخر فيكون هذا معارضة لا قلباً . قلنا : نعم في هذا زيادة وصف ولكنها تفسير للحكم على وجه التقرير له لا على وجه التغيير ؛ فإننا نبين بهذه الزيادة أن صوم رمضان لما تعين مشروعاً في الزمان وغيره ليس بمشروع كان قياسه من القضاء ما بعد التعمين بالشروع فيه ، والاستيماب في المسح بالرأس لما لم يكن ركناً كان قياسه من المسولات بعد حصول الاستيماب ما إذا حصل الإكمال في المسولات بالزيادة بعد الاستيماب ، فيكون تقريراً لذلك الوصف بهذا التفسير لا تغييراً .

وتفسير العكس لغة وهو : رد الشيء على سننه ورائه ؛ مأخوذ من عكس المرأة ؛ فإن نورها يرد نور بصر الناظر فيما ورائه على سننه حتى يرى وجهه كأن له في المرأة وجهاً وعينا يبصر به . وكذلك عكس الماء نور الشمس ؛ فإنه يرد نورها حتى يقع على جدار بمقابلة الماء كأن في الماء شمساً .

ثم العكس في العلة على وجهين : أحدهما رد الحكم على سننه بما يكون قلباً لعلته حتى يثبت به ضد ما كان ثابتاً بأصله ، نحو قولنا في الشروع في صوم النفل إن ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج ، وعكسه إن ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء ، فيكون العكس على هذا المعنى ضد الطرد ، وهذا لا يكون قادحاً في العلة أصلاً بل يصلح مرجحاً لهذا النوع من العلة على العلة التي تطرد ولا تنعكس على ما نبينه في بابه .

والنوع الآخر ما يكون عكساً يوجب الحكم لا على سنن حكم الأصل ، بل على مخالفة حكم الأصل ، وذلك نحو ما يملل به الشافعي في أن الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تصير لازمة بالشروع فيها كالوضوء ، وعكسه الحج^(١) فهذا التعليل له ، نظير التعليل الأول لنا ، ونحن إذا قلنا بأن ما يلتزم بالنذر من العبادة يلتزم بالشروع كالحج فهو يقول ينبغي أن يستوى حكم الشروع فيه بنية النفل وحكم الشروع فيه على ظن أنه عليه^(٢) كالحج ، فيكون في هذا العكس نوع كسر للعلة حيث تمكن الخصم به من إثبات حكم هو مخالف للحكم الأول ولكنه ليس بقوى ؛ فإن الحكم الذي تعلقه بمحل غير مفسر وما علقنا به من الحكم مفسر فالمراد أولى من المجمل ، ثم هو تعلق به حكم التسوية والحكم المقصود شيء آخر يختلف فيه الفرع والأصل على سبيل التضاد ؛ فإن في الأصل يستويان حتى يجب القضاء فيهما ، وفي الفرع عنده يستويان حتى يسقط القضاء فيهما ، وإنما يستقيم هذا التعليل^(٣) إذا كان المقصود غير التسوية ، ولأنه في هذا

(١) فإنه يمضي في فاسدها بالشروع — هامش الثمانية .

(٢) ومعنى إذا شرع مظنوناً أو بنية النفل — هامش الثمانية .

(٣) وهو الاستواء لأنه جاز أن يستوي في الثبوت أو السقوط — هامش الثمانية .

لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذى حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم لإكرام لم تثبت الحرمة في حقه ، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفي الأفعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوماً بدلالة النص لا بالقياس ؛ لأن قدر ما في التأنيف من الأذى موجود فيه وزيادة . ومثال هذا ما روى أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم ، وقد علمنا أنه مارجم لأنه ماعز بل لأنه زنى في حالة الإحصان ، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس . وكذلك أوجب رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفارة على الأعرابي باعتبار جنائته لا لكونه أعرابياً ، فمن وجدت منه مثل تلك الجناية يكون الحكم في حقه ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ؛ وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعاً على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في المرة « إنها ليست بنجسة إنها من الطوائف عليكم والطوائف » ثم هذا الحكم يثبت في الفأرة والحية بهذه العلة فلا يكون ثابتاً بالقياس بل بدلالة النص . وقال عليه السلام للمستحاضة : « إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة » ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من المروق فيكون ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس ، ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص وإن كان يظهر بينهما التفاوت عند المقابلة ، وكل واحد منهما ضرب من البلاغة أحدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى ؛ ولهذا جَوَّزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس ، فأوجبنا حد قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ؛ لأن عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في النسيئة ، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يجب الحد في اللواط على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا ، فالزنا اسم لفعل معنوي له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفع الماء بطريق حرام لاشبهة فيه وقد وجد هذا كله في اللواط ، فاقضاء الشهوة بالمحل المشتهى وذلك بمعنى الحرارة واللين ، ألا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما ، والقصد منه السفاح

لأن النسل لا تصور له في هذا المحل ، والحرمة هنا أبلغ من الحرمة في الفعل الذي يكون في القبل فإنها حرمة لا تنكشف بحال ، وإنما يبدل اسم المحل فقط فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النص لا بطريق القياس . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول هو قاصر في المعنى الذي وجب الحد باعتباره ، فإن الحد مشروع زجراً وذلك عند دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل في القبل من الجانبين فأما في الدبر دعاء الطبع إليه من جانب الفاعل لا من جانب المفعول به ، وفي باب العقوبات تعتبر صفة السكال لما في التقصان من شبهة الدم ، ثم في الزنا إفساد الفراش وإتلاف الولد حكماً فإن الولد الذي يتخلق من الماء في ذلك المحل لا يعرف له والد لينفق عليه ، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق ولا يوجد هذا المعنى في الدبر وإنما فيه مجرد تضييع الماء بالصبي في غير محل منبت وذلك قد يكون مباحاً بطريق العزل ، فعرفنا أنه دون الزنا في المعنى الذي لأجله أوجب الحد ولا معتبر بتأكّد الحرمة في حكم العقوبة ، ألا ترى أن حرمة الدم والبول آكد من حرمة الخمر ، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للفتاوت في معنى دعاء الطبع من الوجه الذي قررنا ، ولهذا قلنا في قوله عليه السلام : « لا قود إلا بالسيف » : إن التقصاص يجب إذا حصل القتل بالرمح أو النشابة ؛ لأن لعبارة النص معنى معلوماً في اللغة وذلك المعنى كامل في القتل بالرمح والنشابة ، وقد عرفنا أن المراد بذكر السيف القتل به لاقبضه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل ذلك القتل تعلق حكم التقصاص به بدلالة النص لا بالقياس . ثم قال أبو حنيفة رحمه الله : المعنى المعلوم بذكر السيف لفة أنه ناقض للبنية بالجرح وظهور أثره في الظاهر والباطن ، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثل في هذا المعنى وهو الحجر والعصا . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : المعنى المعلوم به لفة أن النفس لا تطبق احتمالاً ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالثقل ويكون ثابتاً بدلالة النص ، قال لأن القتل نقض البنية وذلك بفعله لا تحتمله البنية مع صفة السلامة وهذا المعنى في الثقل أظهر ؛ فإن إلقاء حجر الرحي والأسطوانة على إنسان لا تحتمله البنية بنفسها والقتل بالجرح لا تحتمله البنية بواسطة السراية ، وإذا كان هذا آثم في المعنى المعتبر كان ثبوت الحكم فيه

الحاضر ، كما لو تزوج امرأة بغير شهود ودخل بها ؛ فهذه معارضة بإثبات حكم في غير المحل الذي وقع التعليل إذ الفاسد غير الصحيح والكلام في أن النسب بعد ما صار مستحقاً بثبوت^(١) لشخص هل هو يجوز أن يثبت لغيره باعتبار فراشه فإن الأول بفراشه السابق يصير مستحقاً نسب أولادها ما بقي فراشها ، فيقع الكلام بعد هذا في الترجيح ؛ أن أصل الفراش للثاني باعتبار كونه حاضراً وكونه صاحب الماء هل يترجح على الفراش الصحيح الذي للثاني حتى ينتسخ به حكم الاستحقاق الثابت بفراشه أم لا ؟ وأبو حنيفة يقول : هذا^(٢) لا يكون صالحاً للترجيح ؛ لأن الشيء لا ينسخه إلا ما هو مثله أو فوقه ، والفاسد من الفراش مع هذه القرائن لا يكون مثلاً للصحيح فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح ، وبعد ما صار النسب مستحقاً لزيد لا يمكن إثباته لممرو بوجه ما ، والنكاح بغير شهود ليس من هذا المحل في شيء ؛ فعرفنا أنه معارضة في غير محل الحكم . فأما وجوه المعارضة في علة الأصل فهي فاسدة كلها لما بينا أن ذكر علة أخرى في الأصل لا يبقى تعليله بما ذكره الملل ؛ لجواز أن يكون في الأصل وصفان فيتمدى الحكم بأحد الوصفين إلى الفروع دون الآخر ؛ ثم إن كان الوصف الذي يذكره المعارض لا يتمدى إلى فرع فهو فاسد ، لما بينا أن حكم التعليل التعمدية فما لا يفيد حكمه أصلاً يكون فاسداً من التعليل ، فإن كان يتمدى إلى فرع فلا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث إنه تنعدم تلك العلة في هذا الموضع ، وقد بينا أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ؛ فعرضنا أنه لا اتصال لتلك العلة بموضع النزاع في النفي ولا في الإثبات ، وكذلك إن كانت تتمدى إلى فرع مختلف فيه فالتعمدية إلى فرع مجمع عليه تكون أقوى من التعمدية إلى فرع مختلف فيه ، ولما تبين فساد تلك^(٣) تبين فساد هذا بطريق الأولى^(٤) .

(١) وفي العثمانية والهندية : ثبوته .

(٢) أى كونه حاضراً أو كونه صاحب ماء - هاشم العثمانية .

(٣) وفي النسختين : ذلك .

(٤) كذا في الأصول الثلاثة والأولى بالطريق الأولى .

ومن الناس من يزعم أن هذه معارضة حسنة فيها معنى المانعة ؛ لأن الإجماع تلة الحكم أحد الوصفين لا كلاهما فإذا ظهرت صحة علة السائل بظهور حكمها وهو التمعية يتبين فساد العلة الأخرى . بيانه : أنا نقول في تحليل الخنطة إنه باع مكبلا بمكيل من جنسه متفاضلا ثم تمدى الحكم بها إلى الحص وغيره . والخصم يمارض فيقول : باع مطموما بمطموم من جنسه متفاضلا لتمدى الحكم به إلى المطعومات التي هي غير مقدرة كالتفاح ونحوها وقد ثبت باتفاق الخصمين أن علة الحكم أحدها فإذا ثبت صحة ما ادعاه أحدهما علة انتفى الآخر بالإجماع ، فكانت في هذه المعارضة ممانعة من هذا الوجه . ولكننا نقول : لا تنافي بين العلتين ذاتا لجواز أن يعلق الحكم بكل واحد منهما ، فمن أنكر صحة ما ادعاه خصمه من العلة لا يفسد ذلك بمجرد تصحيح علة بل بذكر معنى مفسد في علة خصمه ، كما أنه لا يثبت وجه صحة علة بإفساد علة خصمه بل بمعنى هو دليل الصحة في علة ؛ فعرفنا أن هذه المعارضة فاسدة أيضاً . ثم السبيل في كل كلام يذكره أهل الطرد على سبيل المفارقة إذا كان ققيهاً أن يذكره على وجه المانعة فيكون ذلك فقها صحيحاً من السائل على حد الإنكار لا بد من قبوله منه . وبيان ذلك أن الخصم يقول في عتق الرهن إن هذا تصرف من الراهن مبطل لحق المرتهن عن الرهون فلا ينفذ بغير رضاه كالبيع ، والفرق لنا بين هذا وبين البيع أن ذاك يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانمقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه ، والمتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه ، وهو بهذا التعليل يلغى أصل العتق ولا نسلم له هذا الحكم في الأصل ، ثم من شرط صحة العلة أن لا يكون مغيراً حكم الأصل ، فإن كان هو بالتعليل يغير حكم الأصل فيجمل الحكم فيه الإلغاء دون الانمقاد على وجه التوقف منغناه من التمايل لأنه ينعدم به شرط صحة التعليل ، وإن أثبت به حكم الأصل وهو امتناع اللزوم بعد الانمقاد في محله لمرعاة حق المرتهن فهذا لا تصور له فيما لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه ، وكذلك^(١) إن رده على إعتاق المريض فإن ذلك عندنا ليس يلغو ،

(١) وفي الأحذية : ولذلك .

قلنا : نعم في الجماع هذا النوع من التقصير ولكن فيه زيادة في دعاء الطمع إليه من حيث إن الشَّبَق قد يَنْلَب على المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وعند غلبة الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا الشبق في الأكل فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى تتحقق المساواة بينهما ، ولكن لا تعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم في حق الكفارة ، لأن غلبة الشبق بهذه الصفة تنعدم بإباحة الجماع ليلاً ، ولأنه لا يكون إلا نادراً وصفة الكمال لا تبتنى على ما هو نادر وإنما تبتنى على ما هو المعتاد ، وإنما طريق القياس في هذا ما سلكه الشافعي رحمه الله حيث جعل الكره والخطأ بمنزلة النامى باعتبار وصف المذر ؛ فإن الكره والخطأ غير النسيان صورة ومعنى ، فالحكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتاً بالخطأ والكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس ، وهو قياس فاسد ؛ فإن الكره مضاف إلى غير من له الحق وهو الكره ، والخطأ مضاف إلى المخطئ أيضاً وهو مما يتأني عنه التحرز في الجملة فلم يكن في معنى ما لا صنع للعباد فيه أصلاً ، ألا ترى أن المريض يصلى قاعداً ثم لا تلزمه الإعادة إذا برأ بخلاف اللقيد .

ومن ذلك أن الله تعالى لما أوجب القضاء على المفطر في رمضان بمذر ، وهو المريض والمسافر ، أوجبتنا على المفطر بغير عذر بدلالة النص لا بالقياس ؛ فإن في الموضعين ينعدم أداء الصوم الواجب في الوقت والمرض والسفر عذر في الإسقاط لافي الإيجاب ، فعرفنا أن وجوب القضاء عليهما لانعدام الأداء في الوقت بالفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بمينه إذا أفطر من غير عذر فيلزمه القضاء بدلالة النص . ثم قال الشافعي رحمه الله : بهذا الطريق أوجبت الكفارة في قتل العمد ؛ لأن النص جاء بإيجاب الكفارة في قتل الخطأ ولكن الخطأ عذر مسقط ، فعرفنا أن وجوب الكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ وذلك موجود في العمد وزيادة فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص ، وبهذا الطريق أوجبت الكفارة في النموس ؛ لأن في المقودة على أمر في المستقبل وجبت الكفارة باعتبار جنابته ؛ لما في الإقدام على الحث من هتك حرمة اسم الله تعالى وذلك موجود في النموس وزيادة ، فإنها محظورة لأجل الاستشهاد بالله تعالى كاذباً ، وهذا هو صفة الحظر في المقودة على أمر في المستقبل بعد الحث . ولكننا نقول : هذا الاستدلال

فاسد ؛ لأن الواجب بالنص الكفارة وهي اسم لعبادة فيها معنى العقوبة تبعاً من حيث إنها أوجبت جزاء ولكنها تتأدى بفعل هو عبادة والقصود بها نيل الثواب ليكون مكفراً للذنوب وإنما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى : « إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ » فيستدعى سبباً متردداً بين الحظر والإباحة ؛ لأن العقوبات المحضة سببها محذور محض والعبادات المحضة سببها مالا خطر فيه ، فالتردد يستدعى سبباً متردداً وذلك في قتل الخطأ ؛ فإنه من حيث الصورة رعى إلى الصيد أو إلى الكافر وهو المباح ، وباعتبار المحل يكون محظوراً لأنه أصاب آدمياً معترفاً ، فأما العمد فهو محذور محض فلا يصلح سبباً للكفارة ، وكذلك المقودة على أمر في المستقبل فيها تردد ؛ فإن تعظيم القسم به في الابتداء وذلك مندوب إليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق وفيها معنى الحظر أيضاً ، قال تعالى : « وَلَا تَجْمَعُوا لِلَّهِ غُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ » وقال تعالى : « وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ » والمراد الحفظ بالامتناع عن اليمين فلكونها دائرة بين الحظر والإباحة تصلح سبباً للكفارة ، فأما النموس محذور محض لأن الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى حرام ليس فيه شبهة الإباحة فع الاستشهاد بالله تعالى أولى ، فكان النموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والردة^(١) فلا يصلح سبباً لوجوب الكفارة . ولا يدخل عليه القتل بالثقل على قول أبي حنيفة فإنه موجب لكفارة وإن كان محظوراً محضاً لأن الثقل ليس بآلة للقتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة للتأديب ، ألا ترى أن إجراءه للتأديب به والمحل قابل للتأديب مباح فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنى الدائر ولهذا لم يجعله موجباً للعقوبة فجعله موجباً للكفارة ، ولا يدخل على هذا قتل الحربى المستأمن [عمداً^(٢)] فإنه غير موجب للكفارة وإن لم تمكن فيه شبهة حتى لم يكن موجباً للقصاص ؛ لأن امتناع وجوب القصاص هناك لانعدام المائلة بين المحلين لا لشبهة ولهذا يجب القصاص على المستأمن بقتل المستأمن . نص عليه في السير الكبير . وإن كان امتناع وجوب القصاص لأجل الشبهة فتلك الشبهة في المحل لاقى الفعل وفي القصاص مقابلة المحل بالمحل ولهذا لا تجب الدية مع وجوب القصاص ، فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة في الفعل هناك بل هو محذور

(١) وفي الثمانية : والسرفة .

(٢) زيادة من الهندية .

هناك تطهير ذلك الموضع بالنسل . فمرفنا أنه انعدم الحكم لانعدام العلة ، وهذا يكون مرجحاً للعلة فكيف يكون نقضاً؟! وسنقرر هذا في بيان ترجيح العلة التي تنعكس على العلة التي لا تنعكس .

وبيان الوجه الثالث فيما يملل به في النذر بصوم يوم النحر أنه يوم فيصح إضافة النذر إليه كسائر الأيام ، فيورد عليه يوم الحيض نقضاً ، ووجه الدفع بالحكم الذي هو المقصود بالتعليل وهو صحة إضافة النذر بالصوم إليه وذلك اليوم يصح إضافة النذر بالصوم إليه ؛ فإنها لو قالت : لله على أن أصوم غداً ، يصح نذرها وإن حاضت من الغد ، وإنما فسد نذرها بالإضافة إلى الحيض لا إلى اليوم . وكذلك يملل في التكفير بالمكاتب ، فنقول : عقد الكتابة يحتمل الفسخ فلا تخرج الرقبة من جواز التكفير بمتقها كالبيع والإجارة ، فيورد عليه نقضاً ما إذا أدى بعض بدل الكتابة ، وطريق الدفع بالحكم وهو أن هذا المقد لا يخرج الرقبة من أن تكون محلاً للتكفير بها ، وهنا المقد لا يخرج الرقبة من ذلك ، ولكن معنى المعاوضة هو الذي يمنع صحة التكفير بذلك التحرير ، وبعض أهل النظر يعبرون عن هذا النوع من الدفع بأن التعليل للجملة فلا يرد عليه الأفراد نقضاً ، وفقهه ما ذكرنا .

وبيان الوجه الرابع من الدفع فيما عللنا به الخارج من غير السبيلين ؛ فإنه خارج نجس فيكون حدثاً كالخارج من السبيلين ، فيورد عليه دم الاستحاضة مع بقاء الوقت نقضاً . وللدفع فيه وجهان : أحدهما أن ذلك حدث عندنا ولكن يتأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت ولهذا تلزمها الطهارة بعد خروج الوقت وإن لم يكن خروج الوقت حدثاً ، والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه ، فهذا الدفع من جملة الوجه الثالث ببيان أنه حدث بالجملة .

والثاني أن المقصود بهذا التعليل التسوية بين الفرع والأصل وقد سوينا ؛ فإن الخارج المعتاد من السبيل إذا كان دائماً يكون حدثاً موجباً للطهارة بعد خروج الوقت لا في الوقت ، فكذلك الذي هو غير المعتاد والذي هو خارج من غير سبيل . وكذا إذا عللنا في أن السنة في التأمين الإخفاء بقولنا إنه ذكر لا يدخل عليه الأذان ولا التكبيرات التي يجهر بها الإمام ؛ لأن الفرض التسوية بين التأمين

وبين سائر الأذكار في أن الأصل هو الإخفاء وذلك ثابت إلا إن جهر الإمام بالتكبيرات لأنها ذكر بل لإعلام من حقه بالانتقال من ركن إلى ركن ، والجهر بالأذان والإقامة كذلك أيضاً ، ولهذا لا يجهر المقتدى بالتكبيرات ولا يجهر المفرد بالتكبيرات ولا بالأذان والإقامة ، فيدفع النقض ببيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكر وبين سائر أذكار الصلاة . وبمض أهل النظر يعبرون عن هذا فيقولون : مقصودنا بهذا التعليل التسوية بين الفرع والأصل وقد سوينا بينهما في موضع النقض كما سوينا في موضع التعليل ، فيتبين به وجه التوفيق بطريق يندفع به التناقض ، والله أعلم .

باب الترجيح

قال رضى الله عنه : الكلام في هذا الباب في فصول : أحدها في معنى الترجيح لغة وشريعة ، والثاني في بيان ما يقع به الترجيح ، والثالث في بيان المخلص من تعارض يقع في الترجيح ، والرابع في بيان ما هو فاسد من وجوه الترجيح .

فأما الأول فمقول : تفسير الترجيح لغة إظهار فضل في أحد جانبي المعادلة وصفاً لا أصلاً ، فيكون عبارة عن مماثلة يتحقق بها التعارض ، ثم يظهر في أحد الجانبين زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنفسها فيما تحصل به المعارضة أو تثبت به المائلة بين الشيتين ، ومنه الرجحان في الوزن فإنه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المائلة ابتداء ولا مدخل تحت الوزن منفرداً عن الزيد عليه مقصوداً بنفسه في العادة نحو الحبة في العشرة ، وهذا لأن ضد الترجيح التطفيف ، وإنما يكون التطفيف بنقصان يظهر في الوزن أو الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذى تثبت به المائلة على وجه لا تنعدم به المعارضة ، فكذلك الرجحان يكون بزيادة وصف على وجه لا تقوم به المائلة ولا ينعدم بظهوره أصل المعارضة ؛ ولهذا لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد

فإنما^(١) يعمل في إسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك في الهبة لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فقد يحتمل السقوط ، ألا ترى أن الإيجاب والقبول جميعاً يحتمل السقوط حتى ينمقد البيع بالتعاطى من غير قول ، فلأن يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى . ولو قال بمت منك هذا الثوب بمشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً كان البيع بينهما تاماً ، والفاسد من البيع معتبر بالجائز في الحكم لأن الفاسد لا يمكن أن يحمل أصلاً يتعرف حكمه من نفسه ، وإذا كان مائبث الملك به في البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للمتنق^(٢) فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد . وبيان ما ذكرنا من الخلاف بيننا وبين الشافعي فيما إذا قال إن أكلت فمبدي حر ونوى طعاماً دون طعام ، عنده تعمل نيته لأن الأكل يقتضى مأكولاً وذلك كالنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاماً ، ولما كان للمقتضى عموم على قوله عمل فيه نيته التخصيص ، وعندنا لا تعمل لأنه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا عموم له لغو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاماً ، وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست أو قال إن ركبت . وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الغتسال من الجنابة لم تعمل نيته ، بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلاً فإن هناك نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى . وكذلك لو قال : إن اغتسل الليلة في هذه الدار وقال غيت فلاناً لم تعمل نيته لأن الفاعل ليس في لفظه وإنما يثبت بطريق الاقتضاء ، بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد في هذه الدار الليلة . وعلى هذا لو قال لامرأته اعتدى ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لأنها لا تمتد قبل تقدم الطلاق فيصير كأنه قال طلقتك فاعتدى ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء ، ولهذا كان الواقع رجعيًا ولا تعمل نيته الثلاث فيه ، وبمد البيئونة والشروع في المدة يقع الطلاق بهذا اللفظ . وربما يستدل الشافعي رحمه الله بهذا في أن مقتضى كالنصوص عليه ، وهو خارج على ما ذكرنا فإننا نجمله كالنصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصور النصوص مفيداً موجباً للحكم فأما فيما وراء ذلك فلا .

(١) وفي الثمانية : فإنه .

(٢) بأن قال لغيره بمت منك هذا الببد فقال المختري فهو حر — هامش الثمانية .

قال رضى الله عنه : وقد رأيت لبعض من صنف فى هذا الباب أنه ألحق المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما ، فخرج على هذا الأصل قوله تعالى : « وأسأل القرية » وقال المراد الأهل ، يثبت ذلك بمقتضى الكلام لأن السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيداً دون من لا يتحقق منه ، وقال عليه السلام « رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكبرَ هوا عليه » ولم يرد به العين لأنه يتحقق^(١) مع هذه الأعذار فلو حمل عليه كان كذباً ولا إذ كمال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن ذلك ، فمرفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم . ثم حمله الشافعى على الحكم فى الدنيا والآخرة قولاً بالعموم فى المقتضى وجعل ذلك كالنصوص عليه ولو قال رفع عن أمتي حكم الخطأ كان ذلك عاماً ، ولهذا الأصل قال لا يقع طلاق الخاطئ ، والمكره ولا يفسد الصوم بالأككل مكرهاً . وقلنا لا عموم للمقتضى وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيداً فيبقى معتبراً فى حكم الدنيا . كذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « الأعمال بالنيات » ليس المراد عين العمل فإن ذلك متحقق بدون النية وإنما المراد الحكم ثبت ذلك بمقتضى الكلام . فقال الشافعى يعم ذلك حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعى القصد والعزيمة من الأعمال قولاً بعموم المقتضى . وقلنا المراد حكم الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية ؛ لأن ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى . وعندى أن هذا سهو من قائله فإن المحذوف غير المقتضى لأن من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بق منه دليل على المحذوف ، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة ، وعلامة الفرق بينهما أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضى إذا صار كالصرح به والمحذوف ليس يتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو النصوص ، ولا شك أن ما ينتقل غير ما يصحح النصوص . وبيان هذا أن فى قوله أعتق عبدك عني^(٢) محذوفاً ويثبت التملك بطريق الاقتضاء ليصح النصوص ، وفى قوله « وأسأل القرية » الأهل محذوف للاختصار

(١) وفى الهندية : متحقق .

(٢) وفى العمانية : وبيان هذا فى قوله أعتق عبدك عني يثبت التملك

ح . الكثير هنا حتى يكون لصاحب القليل حق المزاومة معه في الأخذ بالشفعة إلا أنه يجعل الشفعة من جملة مرافق الملك فتسكون مقسومة بين الشفعاء على قدر الملك ، كالولد والريح والثمار من الأشجار المشتركة ، أو يجعل هذا بمنزلة ملك المبيع فيجمله مقسوماً على مقدار ما يلتزم كل واحد من المشتري من بدنه وهو الثمن ، حتى إذا باع عبداً بثلاثة آلاف درهم من رجلين على أن يكون على أحدهما ألف درهم وعلى الآخر بعينه ألفا درهم فإن الملك بينهما في المبيع يكون أثلاثاً على قدر الملك . وهذا غلط منه لأنه جعل الحكم مقسوماً على قدر الملة ، أو بنى الملة على الحكم ، وذلك غير مستقيم . وعلى هذا اتفقت الصحابة في امرأة ماتت عن ابني عم أحدهما زوجها فإن للزوج النصف والباقي بينهما بالمصوبة ولا يترجح الزوج بسبب الزوجية لأن ذلك علة أخرى لاستحقاق الميراث سوى ما يستحق به المصوبة فلا يترجح علته بعلة أخرى ولكن يعتبر كل واحد من السبيين في حق من اجتمع في حقه السبيان بمنزلة ما لو وجد كل واحد منهما في شخص آخر . وكذلك قال أكثر الصحابة في ابني عم أحدهما أخ لأ . إنه لا يترجح بالأخوة لأُم على الآخر ولكن له السدس بالفرضية والباقي بينهما بصفان بالمصوبة . وقال ابن مسعود رضي الله عنه : يترجح ابن العم الذي هو أخ لأُم لأن الكل قرابة فتقوى إحدى الجهتين بالجملة الأخرى بمنزلة أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب . وأخذنا بقول أكثر الصحابة ؛ لأن المصوبة المستحقة بكونه ابن عم مخالف للمستحق بالأخوة ؛ ولهذا يكون استحقاق ابن العم المصوبة بعد استحقاق الأخ بدرجات ، والترجيح بقرابة الأم في استحقاق المصوبة إنما يكون عند اتحاد جهة المصوبة والاستواء في المنزلة كما في حق الأخوان حينئذ يقع الترجيح بقرابة الأم لأنه لا يستحق بها المصوبة ابتداءً فيجوز أن تقوى بها علة المصوبة في جانب الأخ لأب وأم إذا الترجيح بكونه بعد المعارضة والمساواة ، فأما قرابة الأخوة فهي ليست من جنس قرابة ابن العم حتى تقوى بها المصوبة الثابتة لابن العم الذي هو أخ لأُم بل يكون هذا السبب بمنزلة الزوجية فتستر حال اجتماعهما في شخص واحد بحال بغيراد كل واحد من السبيين في شخص آخر . وكثير من المسائل تخرج على ما ذكرنا من الأصل في هذا الفصل إذا تأملت .

فصل

وما ينتهى إليه ما يقع به الترجيح فى الحاصل أربعة : أحدها قوة الأثر ،
والثانى قوة الثبات على الحكم المشهود به ، والثالث كثرة الأصول ، والرابع
عدم الحكم عند عدم العلة .

أما الوجه الأول فلأن المعنى الذى به صار الوصف حجة الأثر ، فهما
كان الأثر أقوى كان الاحتجاج به أولى لصفة الوكادة فيما به صار حجة . فذلك
نحو دليل الاستحسان مع القياس ، ونحو الأخبار إذا تعارضت ؛ فإن الخبر
لما كان حجة لمعنى الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فما يزيد معنى
الاتصال وكادة من الاشتهار وفقه الراوى وحسن ضبطه وثقافته كان
الاحتجاج به أولى .

فإن قيل : أليس أن الشهادات متى تعارضت لم يترجح بعضها بقوة
عدالة بعض الشاهد وهى إنما صارت حجة باعتبار العدالة ثم بعد ظهور عدالة
الفریقین لا يقع الترجيح بزيادة معنى العدالة ؟ قلنا : العدالة ليست بذى أنواع
متفاوتة حتى يظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالعض ، وهى عبارة عن التقوى
والانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ، وذلك مما لا يمكن الوقوف فيه
على حد أن يرجح البعض بزيادة قوة عند الرجوع إلى حده ، بخلاف تأثير
العلة فإن قوة الأثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن إنكاره . وبيان هذا
فى مسائل . منها أن الشافعى علل فى طول الحرمة أنه يمنع نكاح الأمة لأثر
فى هذا المقادير إرقاق جزء منه مع استغنائه عنه فلا يجوز كما لو كان تحته
حررة ، وهذا الوصف بين الأثر : فإن الإرقاق نظير القتل من وجه : ألا
أن الإمام فى الأسارى يتخير بين القتل والاسترقاق ؟ فكما يحرم عليه قتله
ولده شرعاً يحرم عليه إرقاقه مع استغنائه عنه . وقلنا : هذا النكاح يجوز له
المسلم ؛ فإن المولى إذا دفع إليه مالا وأذن له فى أن ينكح به ما شاء من حره
أو أمة جاز له أن ينكح الأمة ، فلما كان طول الحرمة لا يمنع نكاح الأمة
للمسلم لا يمنع للحرة لوجود الحرمة فى الدنيا . وتأثير ما قلنا أن تأثير لرف

ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب ثم يجمل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحاً ويجمل قائماً إلى موت الزوج فيكون لها الميراث ، فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبتت هذه الأحكام لانعدام الحاجة فيها ؟ قلنا : ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه ، فإن الولد اسم مشترك إذ لا يتصور ولد فينا إلا بوالد ووالدة ، فالتنصيب على الولد يكون تنصباً على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيب على الأخ يكون كالتنصيب على أخيه إذ الأخوة لا تتصور إلا بين شخصين . وقد بينا أن الثابت بدلالة النص يكون ثابتاً بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء مع أن اقتضاء النكاح هنا كإقتضاء الملك في قوله أعتق عبدك عنى على ألف [درهم^(١)] وبعد ما ثبت المقدم بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دليل يبق بل لانعدام دليل المزيل ، فعرفنا أنه منته بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث .

وبعد ما بينا هذه الحدود نقول : الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم ، والثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أيضاً لأن التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة ، وبعد ما كان معنى النص متناولاً له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وإنما يحتمل إخراجه من أن يكون موجباً للحكم فيه بدليل يعترض وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً . وأما الثابت بإشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله ، فأما ما تقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملاً للتخصيص . قال رضى الله عنه : والأصح عندي أنه يحتمل ذلك ؛ لأن الثابت بالإشارة^(٢) كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام ، والعموم باعتبار الصيغة ، فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته .

(١) زيادة من المندبة .

(٢) وفي النهاية : بإشارة النص .

فصل

وقد عمل قوم في النصوص بوجوه هي فاسدة عندنا . فمنها ما قال بعضهم إن التخصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص وقطع الشراكة بين النصوص وغيره من جنسه في الحكم لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاشا أن يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد ، وأيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم « الماء من الماء » فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان . وهذا فاسد عندنا بالكتاب والسنة ؛ فإن الله تعالى قال : « منها أربعة حُرِّمَ ذلك الدينُ القيمُ فلا تظلموا فيهن أنفسكم » ولا يدل ذلك على إباحة الظلم في غير الأشهر الحرم ، وقال تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ثم لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالند دون غيره من الأوقات في المستقبل . وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة^(١) » ثم لا يدل ذلك على تخصيص الجنابة دون غيرها من أسباب الاغتسال ، والأمثلة لهذا تكثر . ثم إن عنوا بقولهم إن التخصيص^(٢) يدل على قطع الشراكة وهو أن الحكم يثبت بالنص في النصوص خاصة فأحد لا يخالفهم في هذا ؛ فإن^(٣) عندنا فيما هو من جنس النصوص الحكم يثبت بعملة النص لا بعينه ، وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفي الحكم في غير المنصوص فهو باطل ؛ لأنه غير متناول له أصلاً فكيف يوجب نفيًا أو إثباتًا للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفي الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من واجبات^(٤) نص الإيجاب ؛ ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعليل النصوص لتعمدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجباً نفي الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً في مقابلة النص ، ومن لا يجوز

(١) وفي الثانية : من جنابة .

(٢) وفي الهندية : إن التخصيص .

(٣) وفي الثانية والهندية : لأن .

(٤) وفي الثانية والهندية : من موجبات .

في حق الأمة أولى . وعلل الشافعي رحمه الله فيما إذا أسلم أحد الزوجين في دار الإسلام أو في دار الحرب ، فإن كان قبل الدخول يتمجل الفرقة ، وإن كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة ؛ فإن الحادث اختلاف الدين بين الزوجين فيوجب الفرقة عند عدم العدة كالردة ، وسوى بينهما في الجواب فقال : إذا ارتد أحدهما قبل الدخول تتمجل الفرقة في الحال ، وبعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلاث حيض . وبيان أثر هذا الوصف في ابتداء النكاح ؛ فإن مع اختلاف الدين عند إسلام المرأة وكفر الزوج لا ينمقد النكاح ابتداء ، كما أن عند ردة أحدهما لا ينمقد النكاح ابتداء ؛ فكذلك في حالة البقاء تستوى ردة أحدهما وإسلام أحدهما إذا كان على وجه يمنع ابتداء النكاح ، وفي الردة إنما يثبت هذا الحكم للاختلاف في الدين لا لمناقة الردة النكاح فإنهما لو ارتدا معاً — نموز بالله — لا تقع الفرقة بينهما ، وإنما انعدم الاختلاف في الدين هنا ، فأما الردة فمتحققة ، ومع تحقق التنافي لا يتصور بقاء النكاح كالمحرمة بالرضاع والمصاهرة . وقلنا نحن : الإسلام سبب لمصمة الملك ، فلا يجوز أن يستحق به زوال الملك بحال ، وكفر الذي أصر منهما على الكفر كان موجوداً وصح معه النكاح ابتداء وبقاء ، فلا يجوز أن يكون سبباً للفرقة أيضاً . ولا يقال هذا الكفر إنما لم يكن سبباً للفرقة في حال كفر الآخر لا بعد إسلامه كما لا يكون سبباً للمنع من ابتداء النكاح في حال كفر الآخر لا بعد إسلامه ؛ لأن اعتبار البقاء بالابتداء في أصول الشرع ضعيف جداً ؛ فإن قيام العدة وعدم الشهود يمنع ابتداء النكاح ، ولا يمنع البقاء والاستغناء عن نكاح الأمة بنكاح الحرة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء ، إذا تزوج الحرة بعد الأمة ، فإن ظهر أن واحداً من هذين السببين لا يصلح سبباً لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم المتعلق عنها ؛ لأن ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فائت شرعاً ، جعلنا السبب تفريق القاضي بعد عرض الإسلام على الذي يأتى منهما ، وهو قوى الأثر بالرجوع إلى الأصول ؛ فإن التفريق بالامان وبسبب الحب والعنة وبسبب الإيلاء يكون ثابتاً باعتبار هذا المعنى محالاً به على من كان فوات الإمساك بالمعروف من جهته

فهنا أيضاً يحال به على من كان قوات الإمساك بالمعروف بالإصرار على الكفر من جهته ، ولا يثبت إلا بقضاء القاضي . فأما الردة فهي غير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا نكاح وبه فارق الطلاق ، وإذا لم يكن موضوعاً للفرقة عرفنا أن حصول الفرقة بها لكونها منافية للنكاح حكماً وذلك وصف مؤثر ؛ فإن النكاح يبتنى على الحل الذى هو كرامة ، وبعد الردة لا يبق الحل ؛ لأن الردة سبب لإسقاط ما هو كرامة ، وإزالة الولاية والمالكية الثابتة بطريق الكرامة ، فحملها منافية للنكاح حكماً يكون قوى الأثر من هذا الوجه ، ومع وجود الناقى لا يبق النكاح سواء دخل بها أو لم يدخل . فأما إذا ارتدنا ممّا فحكم بقاء النكاح بينهما معلوم بإجماع الصحابة بخلاف القياس ، وقد بينا أن المدول به عن القياس بالنص أو بالإجماع لا يشتغل فيه بالتعليل ولا بإثبات الحكم فيه بملّة ، وقد بينا فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء ، فلا يجوز أن يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة لمنع من بقاء النكاح ، وهذا لأن البقاء لا يستدعى دليلاً مبقياً وإنما يستدعى الفائدة فى الإبقاء ، وبعد ردتها نعوذ بالله يتوهم منهما الرجوع إلى الإسلام وبه تظهر فائدة البقاء . فأما الثبوت ابتداء يستدعى الحل فى المحل وذلك منعدم بعد الردة ، وعند ردة أحدها لا يظهر فى الإبقاء فائدة مع ماها عليه من الاختلاف . وعلى هذا علل الشافعى رحمه الله فى عدد الطلاق فإنه^(١) معتبر بحال الزوج لأنه هو المالك للطلاق وعدد الملك معتبر بحال المالك كمعد النكاح ، وهذا بين الأثر ؛ لأن المالكية عبارة عن القدرة والتمكن من التصرف ، فإذا كان الزوج هو المتمكن من التصرف فى الطلاق بالإيقاع عرفنا أنه هو المالك له ، وإنما يتم الملك باعتبار كمال حال المالك بالحرية كما أن ملك التصرف بالإعتاق وغيره إنما يتم بكمال حال المالك بالحرية .

وقلنا نحن : الطلاق تصرف بملك بالنكاح فيتعذر بقدر ملك النكاح وذلك يختلف باختلاف حال المرأة فى الرق^(٢) والحرية ؛ لأن الملك إنما يثبت فى المحل

(١) وفى النسختين : وأنه .

(٢) وفى الثمانية : بالرق .

باعتبار صفة الحل والحل ، الذى يبتنى عليه النكاح فى حق الأمة على النصف منه فى حق الحرة فيقدر ذلك يثبت الملك ثم بقدر الملك يتمكن المالك من الإبطال ، كما أن بقدر ملك الميمن يتمكن من إبطاله بالعتق ، حتى إنه إذا كان له عبد واحد يملك إعتاقاً واحداً ، فإن كان له عبدان يملك عتقين . ثم ظهر قوة الأثر لما قلنا بالرجوع إلى الأصل وهو أن ما يبتنى على ملك النكاح ويختص به فإنه يختلف باختلاف حالها ، وذلك نحو القسم فى حال قيام النكاح والعدة وحتى المراجعة باعتبارها بعد الطلاق ، فمررنا أنه يتقدر ما يبتنى على ملك النكاح بقدر الملك الثابت بحسب ما يسع المحل له . وعلى هذا علل فى تكرار المسح بأنه ركن فى الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل . وقلنا نحن : إنه مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ، ثم كان تأثير المسح فى إسقاط التكرار أقوى من تأثير الركنية فى سنة التكرار فيه ؛ فإن التكرار مشروع فى المضمضة والاستنشاق وليس بركن ، وتأثير المسح فى التخفيف فإن الاكتفاء بالمسح فيه مع إمكان الغسل ما كان إلا للتخفيف ، وعند الرجوع إلى الأصول يظهر معنى التخفيف بترك التكرار بعد الإكمال مع ما فيه من دفع الضرر الذى يلحقه بإفساد عامته بكثرة ما يصيب رأسه من البلة . وعلى هذا علل فى اشتراط تعيين النية فى الصوم بأنه صوم فرض ، وهو بين الأثر ؛ فإن اشتراط النية لمعنى التقرب وصفة الفرضية قرينة كالأصل . وقلنا نحن : صوم عين ، وتأثيره أن اشتراط النية ، فى العبادة فى الأصل للتمييز بين أنواعها بتعين نوع منها وهذا متمين شرعاً فلا معنى لاشتراط النية للتمييز ، ومعنى القرينة يتم بوجود أصل النية ، فباعتبار قوة الأثر من هذا الوجه يظهر الترجيح . وما يخرج على هذا من المسائل لا يحصى وفيما ذكرنا كفاية لمن يحسن التأمل فى نظائرها .

وأما الوجه الثانى وهو الترجيح بقوة ثبات الحكم الشهود به فلا أن أصل ذلك إنما يكون عن نص أو إجماع وما يكون ثبوته بالنص أو الإجماع يكون ثابتاً متأكداً ، فما يظهر فيه زيادة القوة فى الثبات عند العرض على الأصول يكون راجحاً باعتبار ما به صار حجة . وبيان ذلك فى مسألة

مسح الرأس أيضاً ؛ فإن الوصف الذى عللنا به له زيادة قوة اثبات على الحكم المشهود به ؛ ألا ترى أن سائر أنواع المسح كالتبسم والمسح على الخف والمسح على الحورت عند من يجيزه والمسح على الجائر يطهر الخفة فيها بترك اعتبار التكرار ، وليس للوصف الذى علل به قوة الثبات بهذه الصفة ؛ فإن في الصلاة أركاناً كالقيام والقراءة والركوع والسجود ثم تمامها يكون بالإكمال لا بالتكرار ؛ فعرفنا أن الركنية ليس بوصف قوى ثابت في إثبات سنة التكرار به . وكذلك في الصوم ؛ فإن صفة الميية قوى ثابت في إسقاط اشتراط نية التمين فيه حتى يتمدى إلى سائر العبادات ، كالزكاة إذا تصدق بالنصاب على الفقير وهو لا ينوى الزكاة ، والحج إذا أطلق النية ولم يمين حجة الإسلام ، والإيمان بالله تعالى . ويتمدى إلى غير العبادات نحو رد الودائع والنصوب ورد المبيع على البائع لفساد البيع . وصفة الفرضية ليس بقوى ثابت في اشتراط نية التمين بمد ما صار متميئاً في الصوم ولا في غير الصوم . وكذلك ما علل به علماؤنا في أن المنافع لا تضمن بالإتلاف لأن ضمان التلافات مقدر بانثل بالنص ، وباعتبار ما هو المقصود وهو الجبران ، وبين المين والمنفعة تفاوت في المسالية من الوجه الذى ذكرنا ، فلا يجوز أن يوجب على المثلث فوق ما أتلف في صفة المالية ، كما لا يوجب الجسد بإتلاف الردى . وقال الشافعى رحمه الله : المنافع تضمن بالمقد الجائر والفاقد بالدرهم فتضمن بالإتلاف كالأعيان ، ثم تأثيره تحقق الحاجة إلى التحرر عن إهدار حق المثلث عليه ؛ فإنه نظير تحقق الحاجة إلى ملك المنفعة بالموض بالمقد . ثم هو يزعم أن عنته أقوى في ثبات الحكم المشهود به عليه من وجهين : أحدهما أنه إذا لم يكن بد من الإضرار بأحدهما فمراعاة جانب المظلوم وإلحاق الخسران بالظالم باينجاب الزيادة عليه أولى من إهدار حق المظلوم . والثانى أن في إيجاب الضمان إهدار حق الظالم فيما هو وصف محض وهو صفة البقاء ، وفي الأصل هما شيئان وهو كونهما منتفعاً به غير أن في طرف الظالم فضل صفة وهو البقاء . فهدر صيانة الأصل [هدر^(١)] حق المظلوم .

وإذا قلنا : لا يجب الضمان كان فيه إهدار حق المثلث عليه في أصل المالية ، ولا شك أن الوصف دون الأصل . ونحن نقول : قوة ثبات الحكم فيما اعتبرناه ؛ لأن في إيجاب الزيادة معنى الجور ، ولا يجوز نسبة ذلك إلى الشرع بغير واسطة من العباد بحال من الأحوال ، وإذا لم نوجب الضمان فإنما لا نوجب لمجزنا عن إيجاب المثل في موضع ثبت اشتراط المائلة فيه بالنص ، وبه فارق ضمان العقد ؛ فإنه غير مبني على المائلة بأصل الوضع ، وكيف يكون مبني على ذلك والمبتنى به الربح والامتناع من الإقدام عند تحقق المعجز أصل مشروع لنا ؟ والثاني أن في إيجاب الزيادة إهدار حق المثلث في هذه الزيادة في الدنيا والآخرة . وإذا قلنا : لا يجب الضمان لا يهدر حق المثلث عليه أصلاً بل يتأخر إلى الآخرة وضرر التأخير دون ضرر الإهدار . ولا يدخل على هذا إتلاف ما لا مثل له من جنسه ؛ لأن الواجب هو مثل المثلث في المالية شرعاً إلا أنه آل الأمر إلى الاستيفاء وذلك يبتنى على الوسع . قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار أدنى تفاوت في القيمة ؛ لأنه لا يستطيع التحرز عن ذلك ولكن لا يتحقق في هذا معنى نسبة الجور إلى الشرع ، فالواجب شرعاً هو المثل لا غير ، وما اعتبر من ترجيح جانب المظلوم فهو ضئيف جداً ؛ لأن الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه في ملكه ، فلولم نوجب الضمان لسقط حق المظلوم لا بفعل مضاف إلينا ، وعند إيجاب الضمان يسقط حق الظالم في الوصف بمعنى مضاف إلينا وهو أنا نلزمه أداء ذلك بطريق الحكم به عليه ، ومراعاة الوصف في الوجوب كمرعاة الأصل ؛ ألا ترى أن في القصاص الذي يبتنى على المساواة التفاوت في الوصف كالصحيحة مع الشلاء بمنع جريان القصاص ولا ينظر إلى ترجيح جانب المظلوم وإلى ترجيح جانب الأصل على الوصف ؛ فمرفنا أن قوة الثبات فيما قلنا . وعلى هذا قلنا : إن ملك التكاح لا يضمن بالإتلاف في الشهادة على الطلاق قبل الدخول ، وملك القصاص لا يضمن بالإتلاف في الشهادة على العفو ، وقد بينا فيما سبق أن وجوب الدية عند إتلاف النفس أو الأطراف على وجه لا يمكن إيجاب المثل فيه حكم ثابت بالنص بخلاف القياس وهو لصيانة المحل عن

الإهدار لا المائلة على وجه الجبران ؛ لأن النفوس بأطرافها مصونة عن الابتذال وعن الإهدار .

وأما الوجه الثالث : وهو الترجيح بكثرة الأصول فلأن كثرة الأصول في المعنى الذي صار الوصف به حجة بمنزلة الاشتهار في المعنى الذي صار الخبر به حجة ، وهذا يظهر إذا تأملت فيما ذكرنا من المسائل وغيرها ، وما من نوع من هذه الأنواع الثلاثة إذا قررته في مسألة إلا وتبين به إمكان تقرير النوعين الآخرين فيه أيضاً .

وأما الوجه الرابع : وهو الترجيح بعدم الحكم عند عدم الملة فهو أضعف وجوه الترجيح ، لما بينا أن عدم [لا يوجب شيئاً ، وأن عدم لا يكون متملقاً بملة ، ولكن انعدام الحكم عند انعدام الملة^(١)] يصلح أن يكون دليلاً على وكادة اتصال الحكم بالملة ، فمن هذا الوجه يصلح للترجيح . وبيانه في المسح بالرأس أيضاً ؛ فإن التمليل بأنه ركن لا يكون في القوة كالتعليل بأنه مسح ؛ لأن حكم ثبوت التكرار لا ينعدم بانعدام الركنية كما في الضمضة والاستنشاقي ، وحكم سقوط التكرار ينعدم بانعدام وصف المسح كما في اغتسال الجنب والحائض ؛ فإنه يسن فيه صفة التكرار لأنه ليس بمسح . وكذلك في كل ما يعقل تطهيراً صفة التكرار فيه يكون مسنوناً ، وفيما لا يعقل تطهيراً لا يسن فيه صفة التكرار ، وقولنا مسح بنبيء عن ذلك . وكذلك قلنا في الأخ إذا ملك أخته إن بينهما قرابة محرمة للزكاح ، وينعدم حكم العتق بالملك عند انعدام هذا المعنى كما في بني الأعمام ، وهو إذا قال شخصان يجوز لأحدهما أن يضع زكاة ماله في صاحبه فلا يعتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه لانعدام هذا الحكم عند انعدام هذا المعنى ؛ فإن السلم لا يجوز له أن يضع زكاة ماله في الكافر ، وذلك لا يدل على أنه يعتق أحدهما على صاحبه إذا ملكه . وكذلك قلنا في بيع الطعام بالطعام إنه لا يشترط قبضه في المجلس لأنه عين بعين ، وينعدم هذا الحكم عند انعدام

(١) ما بين المربعين زيادة من المصديح .

هذا الوصف ؛ فإنه في باب الصرف يشترط القبض من الجانبين ؛ لأن الأصل فيه النقود وهي لا تتمين في العقود فكان ديناً بدين ، وفي السلم يشترط القبض في رأس المال ؛ لأن المسلم فيه دين ورأس المال في الغالب نقد فيكون ديناً بدين ؛ فعرفنا أنه ينعدم الحكم عند انعدام الملة . وهو يطل فيقول : ما لان لو قوبل كل واحد منهما بمنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع أحدهما بالآخر كالذهب والفضة . ثم الحكم^(١) لا ينعدم عند انعدام هذا المعنى في السلم ؛ فإنه يشترط قبض رأس المال في المجلس ، وإن جمع العقد هناك بدلين لا يحرم التفاضل إذا قوبل كل واحد منهما بمنسه . فهذا بيان الفصل الرابع .

فصل

وأما المخلص من التعارض في دليل الترجيح فطريق بيانه أن نقول : إن كل محدث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة له ، ثم تقوم به أحوال تحدث عليه ، فإذا قام دليل الترجيح لمعنى في ذات أحد المتعارضين وعارضه دليل الترجيح لمعنى في حال الآخر على مخالفة الأول فإنه يرجح المعنى الذي هو في الذات على المعنى الذي هو في الحال لوجهين : أحدهما أن الذات أسبق وجوداً من الحال ، فبعد ما وقع الترجيح لمعنى فيه لا يتغير بما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك ، بمنزلة ما لو اتصل الحكم باجتهاد فتأيد به ثم لم ينسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعد ذلك ، وإذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب أو النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لآخر . والثاني أن الأحوال التي تحدث على الذات تقوم به فكان الذات بمنزلة الأصل وما يقوم به من الحال بمنزلة التبعية ، والأصل لا يتغير بالتبعية على أى وجه كان . وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن ابن الأخ لأب وأم يكون مقدماً في المصوبة على العم ؛ لأن المرجح فيه معنى في ذات

(١) نعرض السلم في شيء لو قوبل بمنسه لم يحرم التفاضل بينهما — هامش الثمانية .

القرابة وهو الأخوة التي هي مقدمة على العمومة ، وفي الم المرجح هو زيادة القرب باعتبار الحال . وكذلك العمدة لأم مع الحالة لأب وأم إذا اجتمعتا فالعمدة الثلثان باعتبار أن المرجح في حقها هو معنى في ذات القرابة وهو الإدلاء بالأب ، وفي الأخرى معنى في حالها وهو اتصالها من الجانبين بأم الميت . ولو كانا أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب فإنه يقدم في العصوبة الذي لأب وأم ؛ لأنها استويا في ذات القرابة فيصير إلى الترجيح باعتبار الحال وهو زيادة الاتصال لأحدهما . ولو كان ابن الأخ لأب معه ابن أخ لأب وأم فإن الأخ لأب يقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة وهو الأخوة . وربما خفى على الشافعي هذا الحد في بعض المسائل فهو معذور لكونه خفيا ، ومن أصاب مركز الدليل فهو مأجور مشكور .

وبيانه في مسائل النسب فإن علماءنا أثبتوا الترجيح باعتبار الصناعة والخيطة والطبخ والشبي ، وقالوا فيمن غصب ساحة وأدخلها في بنائه ينقطع حق المنسوب منه عن الساحة ؛ لأن الصنعة التي أحدثها الناصب فيها قاعة من كل وجه غير مضاف إلى صاحب العين ، وعين الساحة قائم من وجه مستهلك من وجه ؛ لأنه صار مضافاً إلى الحادث بعمل الناصب وهو البناء ، فرجحنا ما هو قائم من كل وجه باعتبار معنى في الذات وأسقطنا اعتبار معنى قوة الحال في الجانب الآخر وهو أنه أصل ، وفي الساحة إذا بنى عليها لما استويا في أن كل واحد مهما قائم من كل وجه ، فرجحنا باعتبار الحال حق صاحب الساحة على حق صاحب البناء [لأن قوام البناء ^(١)] للحال بالساحة وقوام الساحة ليس بالبناء . وكذلك الثوب إذا قطعه وخاطه ، واللحم إذا طبخه أو شواه ؛ لأن الوصف الحادث بعمل الناصب قائم من كل وجه ، وما هو حق المنسوب منه قائم من وجه مستهلك من وجه باعتبار العمل المضاف إلى الناصب ، فيترجح ما هو قائم من كل وجه . وكذلك قلنا صوم رمضان يتأدى بالنية الموجودة في أكثر النهار لأن الإمساك

(١) ما بين الربيعين زيادة من النسختين .

في جميع النهار ركن واحد ، وشرط كونه صوماً شرعياً النية ليحصل بها الإخلاص ، فإذا ترجح جانب الوجود باقتران النية بأكثر هذا الركن قلنا يحصل به امتثال الأمر . فالشافعي يقول : يؤخذ في العبادات بالاحتياط ، فإذا انعدمت النية في جزء من هذا الركن يترجح جانب المدم على جانب الوجود لأجل الاحتياط في أداء الفريضة ، فكان ما اعتبره معنى في الحال وهو أنه فرض يؤخذ فيه بالاحتياط ، وما اعتبرناه معنى في الذات والمرجح في الذات أولى بالاعتبار من المرجح في الحال . وقال أبو حنيفة : إذا كان لرجل مائتا درهم وخمس من الإبل الساعة فسبق حول الساعة فأدى عنها شاة ثم باعها بمائتي درهم فإنه لا يضم ثمنها إلى ما عنده ولكن ينعقد على الثمن حول جديد ، فلو استفاد مائتي درهم بهبة أو ميراث فإنه يضمها إلى أقرب المالين في الحول ، وإن كان المستفاد ربح أحد المالين أو زيادة متولدة من عين أحد المالين يضم ذلك إلى الأصل وإن كان أبعد في الحول لأن المرجح هنا معنى في الذات وهو كونه ثناء أحد المالين فيسقط بمقابلته اعتبار الحال في المال الآخر وهو القرب في الحول ، وفي الأول لما استوى الخانبان فيما يرجع إلى الذات صرنا إلى الترجيح باعتبار الحال . والمسائل على هذا الأصل يكثر تمدادها ، والله أعلم .

فصل

وأما الفاسد من الترجيح فأنواع أربعة : أحدها ما بينا من ترجيح قياس بقياس آخر ؛ لأن كل واحد منهما آلة شرعية لثبوت الحكم بها فلا تكون إحداها مرجحة للأخرى بمنزلة زيادة العدد في الشهود . وكذلك ترجيح أحد القياسين بالخبر فاسد ؛ لأن القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته والمصير إلى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المائلة كما بينا . وكذلك ترجيح أحد الخبرين بنص الكتاب فاسد ؛ لأن الخبر لا يكون حجة في معارضة النص . والنوع الثاني الترجيح بكثرة الأشباه فإنه فاسد عندنا . وبيانه فيما يقوله الخصم : إن الأخ يشبه الأب من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه نحو جريان القصاص من الطرفين ، وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه ،

وجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما في صاحبه ، وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وغير ذلك من الأحكام . قالوا : فيرجح باعتبار كثرة الأشباه ، وهو فاسد عندنا لأن الأصول شواهد ، وقد بينا أن الترجيح بزيادة عدد الشهود في الخصومات فاسد ، وفي الأحكام الترجيح بكثرة الملل فاسد ، فكذلك الترجيح بكثرة الأشباه .

والنوع الثالث الترجيح بمموم العلة ، وذلك نحو ما يقوله الخصم : إن تعليل حكم الربا في الأشياء الأربعة بالطعم أولى لأنه يعم القليل والكثير ، والتعليل بالقدر يخص الكثير وما يكون أعم فهو أولى . وعندنا هذا فاسد ؛ لأن إثبات الحكم بالعلة فرع لإثبات الحكم بالنص ، وعندنا الترجيح في النصوص لا يقع بالمموم والخصوص ، وعنده الخاص يقضى على العام ، كيف يقول في الملل إن ما يكون أعم فهو مرجح على ما يكون أخص ، ثم معنى المموم والخصوص يبتنى على الصيغة وذلك إنما يكون في النصوص ، فأما الملل فالمعتبر فيها التأثير أو الإحالة على حسب ما اختلفا فيه ، ولا مدخل للمموم والخصوص في ذلك .

والنوع الرابع الترجيح بقلة الأوصاف ، وذلك نحو ما يقوله الخصم في أن ما جعلته علة في باب الربا وصف واحد وهو الطعم فأما الجنسية عندى شرط وأنتم تعملون علة الربا ذات وصفين فتترجح علتي باعتبار قلة الأوصاف . وهذا فاسد عندنا لما بينا أن ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوت النص ، والنص الذى فيه بعض الإيجاز والاختصار لا يترجح على ما فيه بعض الإشباع في البيان فكذلك العلة بل أولى ؛ لأن ثبوت الحكم هناك بصيغة النص الذى يتحقق فيه الاختصار والإشباع ، وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الإيجاز والإشباع .

باب وجوه الاعتراض على العلل الطردية

التي يحوز الاحتجاج بها

هذه الوجوه أربعة : القول بموجب الملة ، ثم المانعة ، ثم بيان فساد الوضع ، ثم النقض . فنقدم بيان القول بموجب الملة لأن المصير إلى المنازعة عند تعذر إمكان الموافقة ، وأما مع إمكان الموافقة وتحصيل المقصود به فلا معنى للمصير إلى المنازعة . ثم تفسير القول بموجب الملة هو التزام ما رام المثل التزامة بتعليه . وبيان ذلك فيما علل به الشافعي رحمه الله في تكرار المسح بالرأس أنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالنفل في المنسول ؛ لأننا نقول بموجب هذا . فنقول : يسن تثليثه وتريمه أيضاً ؛ لأن المفروض هو المسح بربع الرأس عندنا ، وعنده أدنى ما يقنأه الأسم ، ثم استيعاب جميع الرأس بالمسح سنة ، وبلاستيعاب يحصل التثليث والتريع ولكن في محل غير المحل الذي قام فيه الفرض ؛ لأنه لا فرق بين أن يكون تثليث الفعل في محل أو محال ؛ فإن من دخل ثلاث أدور يقول دخلت ثلاث دخلات ، كما أن من دخل داراً واحدة ثلاث مرات يقول دخلت ثلاث دخلات ، فإن غير الحكم فقال وجب أن يسن تكراره . قلنا : الآن هذا في الأصل ممنوع ؛ فإن المسنون في الفصل ليس هو التكرار مقصوداً عندنا بل الإكمال وذلك بالزيادة على الفريضة إلا أن هناك الاستيعاب فرض فالزيادة بمد ذلك الإكمال لا يكون إلا بالتكرار فكان وقوع التكرار فيه اتفاقاً لا أن يكون مقصوداً ، وهنا الاستيعاب ليس بفرض فيحصل الإكمال فيه بالاستيعاب لوجود الزيادة على القدر المفروض ، والإكمال يحصل به في الأركان نحو القراءة في الصلاة فالإكمال يكون فيه بالإطالة لا بالتكرار ، وكذلك الإكمال في الركوع والسجود ؛ ولأن الإكمال فيما يعقل فيه المعنى وهو التطهير بتسييل الماء على المضمون إنما يكون بالتكرار كما في غسل النجاسة المنيعة عن البدن أو الثوب يكون الإكمال فيه بالتكرار إلى طمأنينة القلب ، فأما في المسح الذي لا يعقل فيه معنى التطهير لا يكون

للتكرار فيه تأثير في الإكمال ، بل الإكمال فيه يكون بالاستيعاب الذى فيه زيادة على القدر المفروض ، وعند ذلك يضطر المعلن إلى الرجوع إلى طلب التأثير بوصف الركنية ووصف المسح الذى تدور عليه المسألة ، ثم يظهر تأثير المسح في التخفيف ، وتحقيق معنى الإكمال فيه بالاستيعاب كما في المسح بالخلف ، ويتبين أنه لا أثر للركنية في اشتراط التكرار ؛ فإن التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع انعدام الركنية ، ويتبين أن ما يكون ركناً وما يكون سنة وما يكون أصلاً وما يكون رخصة في معنى الإكمال بالزيادة على القدر المفروض سواء ، ثم في المسح الذى هو رخصة لما لم يكن الاستيعاب ركناً كالسح بالخلف كان الإكمال فيه بالاستيعاب لا بالتكرار ، وكذلك في المسح الذى هو أصل ، وفيما يكون مسنوناً لما كان إقامة أصل السنة فيه بالاستيعاب كان الإكمال فيه بالتكرار كالمضمضة ، وكذلك فيما هو ركن إذا كان إقامة الفرض لا تحصل إلا بالاستيعاب كان الإكمال فيه بالتكرار ، فيظهر فقه المسألة من هذا الوجه .

ومن ذلك ما علل به الشافعى في صوم التطوع إنه باشر فعل قربة لا يمضى في فاسدها فلا يلزمه القضاء بالإفساد ؛ لأننا نقول بموجب هذه العلة ؛ فإن عندنا القضاء لا يجب بالإفساد وإنما يجب بما وجب به الأداء وهو الشروع ، فإن غير العبادة وقال وجب أن لا يلزم بالشروع كالوضوء . قلنا : الشروع في العبادة باعتبار كونها مما لا يمضى في فاسدها لا يكون ملزماً عندنا بل باعتبار كونها مما تلزم بالنذر ، وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذى قاله لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذى قلنا ، ولا بد من إضافة الحكم إلى الوصف الذى هو ركن تعليقه ، فإن لم يجب باعتبار وصف لا يدل على أنه لا يجب باعتبار وصف آخر ، وعند ذلك يضطر إلى إقامة الدليل على أن الشروع غير ملزم وأنه ليس نظير النذر في كونه ملزماً ، فتبين فقه المسألة .

ومن ذلك قولهم إسلام الروى في الروى جائز لأنه أسلم مذروعاً في مذروع فيجوز كإسلام الهروى بالروى ؛ لأننا نقول بموجبه ؛ فإن كونه مذروعاً في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد باعتبار

معنى آخر هو مفسد ؛ ألا ترى أنه يفسد بذكر شرط فاسد فيه وبترك قبض رأس المال في المجلس مع أنه أسلم مذروعاً في مذروع . فإذا جاز أن يفسد هذا المقعد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر بالاتفاق فلماذا لا يجوز أن يفسد باعتبار الجنسية فيضطر عند ذلك إلى الشروع في فقه المسألة والاشتغال بأن الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا المقعد بها إن أمكنه ذلك .

ومن ذلك تمليهم في الطلاق الرجعى إنها مطلقة فتكون محرمة الوطء كالبلانة ؛ لأننا نقول بموجبه ؛ فإننا لا نجعلها محالة الوطء لكونها مطلقة بل لكونها منكوحة وبالاتفاق مع كونها مطلقة إذا كانت منكوحة تكون محالة الوطء كما بعد المراجعة ؛ فإن الطلاق الواقع بالرجعة لا يرتفع ولا تخرج من أن تكون مطلقة ، فيضطر حينئذ إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو أن وقوع الطلاق هل يمكن خلافاً في النكاح أو هل يكون محرماً للوطء مع قيام ملك النكاح ، وعلى هذا يدور فقه المسألة .

ومن ذلك ما قالوا في المختلعة لا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحة ؛ فإن عندنا باعتبار هذا الوصف لا يكون محلاً لوقوع الطلاق عليها عند الإيقاع ولكن هذا لا يبق وصفاً آخر فيها يكون به محلاً لوقوع الطلاق عليها وهو ملك اليد الباقى له عليها ببقاء المدة^(١) فيضطر بهذا إلى الرجوع إلى فقه المسألة .

ومن ذلك تمليهم في إعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة الظهار فإنه تحرير في تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة كما في كفارة القتل ؛ لأننا نقول بموجب هذا ؛ فإن عندنا لا يتأدى الواجب من الكفارة بهذا الوصف الذى قال بل بوجود الامتنال منه للأمر ، كما يتأدى بصوم شهرين متتابعين ، وإياطام ستين مسكيناً عند العجز عن الصوم ، فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو أن الامتنال لا يحصل هنا بتحرير الرقبة الكافرة كما لا يحصل في كفارة القتل ؛ لأن المطلق محمول على المقيد .

ومن ذلك قولهم في الأخ إنه لا يمتنع على أخيه إذا ملكه لأنه ليس

(١) كان في الأصلين بقاء اليد ، والصواب ما في المختلعة .

بينهما جزئية ؛ فإننا نقول بموجبه ؛ فباعتبار انعدام الجزئية بينهما لا يثبت العتق عندنا ولكن انعدام الجزئية لا ينفي وجود وصف آخر به تتم علة العتق وهو القرابة المحرمة للنكاح ، فيضطر عند ذلك إلى الشروع في فقه المسألة وهو أن القرابة المحرمة للنكاح هل تصلح متممة لعله العتق مع الملك بدون الولاد أم لا . وأكثر ما يذكر من الملل الطردية يأتي عليها هذا النوع من الاعتراض ، وهو طريق حسن لإجلاء أصحاب الطرد إلى الشروع في فقه المسألة .

فصل في المانعة

قال رضى الله عنه : المانعة على هذا الطريق على أربعة أوجه : إحداها في الوصف ، والثانية في صلاحية الوصف للحكم ، والثالثة في الحكم ، والرابعة في إضافة الحكم إلى الوصف ؛ وهذا لأن شرط صحة الملة عند أصحاب الطرد كون الوصف صالحاً للحكم ظاهراً وتعليق الحكم به وجوداً وعدماً . أما بيان النوع الأول فيما علل به الشافعى في الكفارة على من أفطر بالأكل والشرب قال : هذه عقوبة تتعلق بالجماع فلا تتعلق بغير الجماع كالرجم . لأننا لا نسلم أن الكفارة تتعلق بالجماع وإنما تتعلق بالإفطار على وجه يكون جنابة متكاملة ، وعند هذا النع يضطر إلى بيان حرف المسألة وهو أن السبب الموجب للكفارة الفطر على وجه تتكامل به الجنابة أو الجماع المدم للصوم ، وإذا ثبت أن السبب هو الفطر بهذه الصفة ظهر تقرير السبب عند الأكل والشرب وعند الجماع بصفة واحدة .

وبيان النوع الثانى فى تكرار المسح بالرأس فإن الخصم إذا علل فقال : هذه طهارة مسح فيمن فيها التثليث كالاستنجاء بالأحجار . قلنا : لا سلم هذا الوصف فى الأصل ؛ فإن الاستنجاء إزالة النجاسة المينية ، فأما أن يكون طهارة بالمسح فلا ؛ ولهذا لو لم يتلوث شيء من ظاهر بدنه لا يكون عليه الاستنجاء ، ولهذا كان الفسل بالماء أفضل . ثم المسح الذى يدل على التخفيف لا يكون صالحاً لتعليق حكم التثليث به وبدون الصلاحية لا يصلح

التعليل ، فيضطر عند هذا النع إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو إثبات التسوية بين المسوح والمفسول بوصف صالح لتعلق حكم التكرار به ، أو التفرقة بينهما بوصف المسح والفسل ؛ فإن أحدهما يدل على الاستيعاب والآخر يدل على التخفيف بعين المسح .

وكذلك تعليلهم في بيع تفاحة بتفاحتين إنه باع مطعوماً بمطعوم من جنسه مجازفة فلا يجوز كبيع صبرة بصبرة من حنطة . لأننا نقول : معنى هذه المجازفة ذاتاً أم قدرأ ؟ فلا يجد بدا من أن يقول ذاتاً ، فنقول : حينئذ معنى المجازفة في الذات صورة أم عياراً ، فلا يجد بدا من أن يقول عياراً ؛ لأن المجازفة من حيث الصورة في الذات لا تمنع جواز البيع بالاتفاق ؛ فإن بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة ، وربما يكون أحدهما أكثر في عدد الحبات من الآخر . وإذا ادعى المجازفة عياراً قلنا : هذا الوصف إنما يستقيم فيما يكون داخلاً تحت الميار والتفاح وما أشبهه لا يدخل تحت الميار ، فلا يكون هذا الوصف صالحاً لهذا الحكم ؛ ولأن المساواة كيلاً شرط جواز العقد في الأموال الربوية بالإجماع ؛ ومن ضرورته أن يكون ضده وهو الفضل في الميار مفسداً للعقد ، والفضل في الميار لا يتحقق فيما لا يدخل تحت الميار ، كما أن المساواة في الميار الذي هو شرط الجواز عنده لا يتحقق فيما لا يدخل تحت الميار ، فيضطر عند هذا إلى بيان الحرف الذي تدور عليه المسألة وهو أن حرمة العقد في هذه الأموال عند المقابلة بجنسها أصل ، والجواز يتعلق بشرطين : المساواة في الميار ، واليد باليد . وعندنا جواز العقد فيها أصل كما في سائر الأموال ، والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل في الميار وذلك لا يتحقق إلا فيما تتحقق فيه المساواة في الميار ؛ إذ الفضل يكون بعد تلك المساواة ، ولا تتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت الميار أصلاً .

ومن ذلك تعليلهم في الثيب الصغيرة لا يزوجهما أبوها لأنها ثيب يرجى مشورتها ، فلا ينفذ العقد عليها بدون رأيها كالنائمة والمنمى عليها .

لأننا نقول : ما تمنون بقولكم بدون رأيها ؟ رأى قائم في الحال
أم رأى سيحدث أم أيهما كان ؟ فإن قالوا أيهما كان فهو ياطل من الكلام ؛
لأن الثيب المجنونة تزوج في الحال ورأيها غير مأنوس عنها لتوهم الإفاقة ،
فلا نجد بدا من أن نقول المراد رأى قائم لها ، وهذا ممنوع في الفرع ؛ فإنه
ليس لها رأى قائم في الحال في النع ولا في الإطلاق ؛ فإن من لم يجوز
تزويجها لم يفصل في ذلك بين أن يكون المقد برأيها [وبدون رأيها^(١)]
ومن جوز المقد فكذلك لم يفصل ، فمرفنا أنه ليس لها رأى قائم ،
وما سيحدث من علة أو مانع لا يجوز أن يكون مؤثراً في الحكم قبل
حدوثه ، ومن جوز حدوثه في النع لا في الإثبات ؛ إذ الحكم لا يسبق
علته ، فيضطر عند بيان النع بهذه الصفة إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو
أن رأى الولي هل يقوم مقام رأيها لانعدام اعتبار رأيها في الحال شرعاً
فيما يرجع إلى النظر لها كما في المال والبكر والغلام أم لا يقوم رأيه مقام
رأيها لما في ذلك من تفويت الرأي عليها إذا صارت من أهل الرأي بالبلوغ ؟
وبمثل هذا الحد يتبين عوار من شرع في الكلام بناء على حسن الظن قبل
أن يتميز له الصواب من الخطأ بطريق الفقه .

وبيان المانعة في الحكم كثيرة . منها تعليلهم في تكرار السح بأنه
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كفصل الوجه ؛ لأننا لا نسلم هذا الحكم في
الأصل ، فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل الإكمال بالزيادة على قدر
المفروض في محله من جنسه كما في أركان الصلاة ؛ فإن إكمال ركن القراءة
بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن . وكذلك
الركوع والسجود إلا أن في الفصل لما كان الاستيعاب فرضاً لا يتحقق
فيه الإكمال بهذه الصفة إلا بالتكرار ، فكان التكرار مسنوناً لغيره وهو
تحصيل صفة الإكمال به لا لعينه ، وفي المسح الاستيعاب ليس بركن
فيقع الاستغناء عن التكرار في إقامة سنة الكمال ، بل بالزيادة على القدر

(١) ما بين المربعين زيادة من المندبة .

المفروض باستيماب جميع الرأس بالمسح مرة واحدة يحصل الإكمال ، وما كان مشروعاً لغيره فأما يشرع باعتباره في موضع تتحقق الحاجة إليه ، فأما إذا كان ما شرع لأجله يحصل بدونه لا يفيد اعتباره ؛ ألا ترى أنه لو كرر المسح في ربع الرأس أو أدنى ما يتناوله الاسم^(١) لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الرأس بالمسح ، فهذا يبين أن الإكمال هنا بالاستيماب وأنه هو الأصل ، فيجب التخصيص إليه إلا في موضع يتحقق المعجز عنه بأن يكون الاستيماب ركناً كما في المفسولات حينئذ يصر إلى الإكمال بال تكرار ، ولا يلزمنا المسح بالأذنين فإنه مسنون لإكمال المسح بالرأس وإن لم يكن في محل المفروض حتى لا يتأدى مسح الرأس بمسح الأذنين بحال ؛ لأن ذلك المسح لإكمال السنة في المسح بالرأس ، ولهذا لا يأخذ لأذنيه ماء جديداً عندنا ، ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس ، والمسح فيهما أفضل من الفسل إلا أن كون الأذنين من الرأس لما كان ثابتاً بالسنة دون نص الكتاب يثبت اتحاد المحل فيما يرجع إلى إكمال السنة به ولا تثبت المحلبة فيما يتأدى به الفرض الثابت بالنص فقلنا لا ينوب مسح الأذنين عن المسح بالرأس لهذا .

ومن ذلك تمليلهم في صوم رمضان بمطلق النية أنه صوم فرض فلا يتأدى بدون التمين بالنية كصوم القضاء . فإننا نقول : ما تعنون لهذا الحكم ؟ التمين بالنية بعد التمين أو قبل التمين أم في الوجهين جميعاً ؟ فلا يجدون بدا من أن يقولوا قبل التمين ؛ لأن بعد التمين التمين غير معتبر وهو ليس بشرط في تأدى صوم القضاء ، وإذا قالوا قبل التمين قلنا : هذا ممنوع في الفرع ؛ فإن التمين حاصل هنا بأصل الشرع إذ المشروع في هذا الزمان صوم الفرض خاصة فغيره ليس بمشروع ، فلا نجد بدا حينئذ من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن نية التمين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متميناً في ذلك الزمان أم لا يسقط اعتباره ؟ .

(١) وفي النسختين : قلنا لا يحصل .

ومن ذلك تعليلهم في بيع المعلوم الذي لا يدخل تحت الميار بجنسه أنه باع مطموماً بمطموماً من جنسه لا تعرف المساواة بينهما في الميار فيكون حراماً كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة . فإننا نقول : إيش^(١) تمنون بهذا الحكم ؟ أهو حرمة مطلقة أم حرمة إلى غاية التساوى ؟ فإن قالوا : بنا غنية عن بيان هذا . قلنا : لا كذلك ، فالحرمة الثابتة إلى غاية غير الحرمة المطلقة ، والحكم الذي يقع التعليل له لا بد أن يكون معلوماً . فإن قال : أعني الحرمة المطلقة ، منعنا هذا الحكم في الأصل ؛ لأن الحرمة هناك ثابتة إلى غاية وهي المساواة في القدر ، وإن عني الحرمة إلى غاية فقد تمذر إثبات هذه الحرمة بالتعليل في الفرع ؛ لأن إثبات الحرمة إلى غاية إنما يتحقق في مال يتصور فيه تلك الغاية ، وما لا يدخل تحت الميار لا يتصور فيه الغاية وهي المساواة في الميار ، فكيف يتحقق إثبات الحرمة فيه إلى غاية ؟ وعند هذا المنع يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة كما أشرنا إليه .

ومن ذلك تعليلهم في السلم في الحيوان أنه مال يثبت ديناً في الذمة مهرراً فيثبت ديناً في الذمة سلباً كالثياب . فإننا نقول : ما معنى قولكم يثبت ديناً في الذمة ؟ أتريدون به معلوم الوصف أم معلوم المالية والقيمة ؟ فإن قال : أعني معلوم الوصف ، منعنا ذلك في الأصل وهو المهر ؛ فقد قامت الدلالة لنا على أنه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهرراً أن يكون معلوم الوصف . فإن قال : نعني معلوم المالية والقيمة ، منعنا ذلك في الفرع ؛ فإن الحيوان بعد ذكر الأوصاف يتفاوت في المالية تفاوتاً فاحشاً وإن قالوا : لا حاجة بنا إلى هذا التعمين ، قلنا لا كذلك ، فاعتبار أحد الدينين بالآخر لا يصح ما لم يثبت أنهما نظيران ولا طريق لثبوت ذلك إلا الإيجاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة ، وعند ذلك يضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن إعلام المسلم فيه على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق بذوات الأمثال في صفة المالية هل يكون شرطاً لجواز عقد السلم أم لا ؟

(١) وفي الهندية : أى شيء .

ومن ذلك تمليلهم في اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام أن العقد جمع بدلين يجري فيهما ربا الفضل فيشترط التقابض كالأثمان ، فإننا نقول : إيش المراد بقولكم فيشترط فيهما تقابض ؟ أهو التقابض لإزالة صفة الدينية أو لإثبات زيادة معنى الصيانة^(١) وأحدهما يخالف الآخر فلا بد من بيان هذا . فإن قالوا : لمعنى الصيانة ، منعنا هذا الحكم في الأثمان ، فاشتراط التقابض هناك عندنا لإزالة صفة الدينية ؛ فإن النقود لا تتعين في العقود ما لم تقبض ، والدين بالدين حرام شرعاً . وإن قالوا : لإزالة صفة الدينية ، لا يتمكنون من إثبات هذا الحكم في الفرع ، فالطعام يتعين في العقد بالتميين من غير قبض فلا يجدون بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو بيان أن اشتراط القبض في الصرف ليس لإزالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربا ، بمنزلة المساواة في القدر .

ومن ذلك قولهم في من اشترى أباه ناوياً عن كفارة يمينه إنه عتق الأب فلا تتأدى به الكفارة كما لو ورثه ؛ لأننا نقول : إن عنيتم أنه لا تتأدى الكفارة بالعتق فنحن نقول في الفرع لا تتأدى الكفارة بالعتق بل^(٢) الكفارة تتأدى بفعل منسوب إلى الكفر والعتق وصف في المحل ثابت شرعاً ، وإن عنيتم الإعتاق فهذا غير موجود في الأصل ؛ لأنه لا صنع للوارث في الإرث حتى يصير به معتقاً ، وعند هذا لا بد من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن شراء القريب هل هو إعتاق بطريق أنه متمم علة العتق ؟ أم ليس بإعتاق وإنما يحصل العتق به حكماً للملك ؟

ومن ذلك قولهم في أن الكفارة لا تتأدى بطعام الإباحة إنه نوع تكفير يتأدى بالتمليك [فلا يتأدى بدون التملك^(٣)] كالكسوة ؛ لأننا نقول : لا تتأدى بدون التملك مع امتثال الأمر [أم بدون امتثال الأمر . فإن قال : في غنية عن بيان هذا ، قلنا : لا كذلك ؛ لأن التكفير مأمور به شرعاً فلا يتأدى

(١) أى الصيانة عن الربا — هامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : إذ الكفارة .

(٣) ما بين المربعين زيادة من الثمانية .

المأمور به إلا بما فيه امتثال الأمر . فإن قال : مع امتثال الأمر ، منعنا هذا الحكم في الأصل وهو إعادة الثوب من المسكين . وإن قال : بدون امتثال الأمر^(١) قلنا : هذا مسلم ولكننا نمنع انعدام امتثال الأمر في الفرع ، والمأمور به هو الإطعام ، وحقيقته التمكن من الطعام ؛ فيضطر إلى الرجوع إلى حرف المسألة أو هو أن حقيقة معنى الإطعام أهو التمكن بالتغذية والتعمشية أم التملك ؟

ومنه قولهم في القطع والضمان إنهما يجتمعان لأنه أخذ مال الغير بغير إذن مالكة فيكون موجباً للضمان كالأخذ غصباً . فإننا نقول : ما معنى هذا الحكم ؟ أهو أن يكون موجباً للضمان مع وجود ما ينفيه ، أم عند عدم ما ينفيه ؟ فإن قال : مع وجود ما ينفيه ، منعنا ذلك في الأصل ؛ فإن غصب الباغى مال المادل لا يكون موجباً للضمان وإن كان آخذاً بغير حق وبغير إذن المالك . وإن قال : عند عدم ما ينفيه ، قلنا : بموجبه ولكن لا نسلم انعدام ما ينفي الضمان هنا ؛ فإن قطع اليد بسبب السرقة مناف للضمان عندنا أو مسقط له كالإبراء ، فلا يجد بدا من الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن استيفاء القطع هل يكون منافياً للضمان أم لا ؟

وأما بيان إضافة الحكم إلى الوصف فهو على ما ذكرنا في القول بموجب الملة ؛ فإن إضافة الحكم إلى الملل الطردية ليس بدليل موجب إضافة الحكم إلى ذلك الوصف ، بل لكونه موجوداً عند وجوده ومعدوماً عند عدمه ، وقد بينا أن عدم لا يصلح لإضافة الحكم إليه وكذلك كل تعليل يكون بنفي وصف أو حكم ؛ فإننا نمنع صلاحية ذلك الوصف لإضافة الحكم إليه ، نحو تعليلهم في الأخ أنه لا يمتنع على أخيه إذا ملكه لأنه ليس بينهما بعضية كابن العم ؛ فإننا نمنع في ابن العم أن يكون انتفاء العتق عند دخوله في ملكه لهذا الوصف إذ عدم لا يجوز أن يكون موجباً شيئاً . وكذلك قولهم في النكاح إنه لا يثبت بشهادة الرجال والنساء لأنه ليس بمحل كالحدود .

(١) زيادة من المصححين .

فإنما نمنع إضافة هذا الحكم في الحدود إلى هذا الوصف ؛ لأن كون الحد ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال . وتمليهم في الإحصار بالمرض أنه لا يفارقه ما حل به بالإحلال كالذي ضل الطريق المانعة في الأصل على هذا الوجه . وتمليهم في المبتوتة أنها لا تسوجب النفقة ولا يلحقها الطلاق لأنها ليست بمنكوحة كالاطلقة قبل الدخول ؛ فإنما نمنع إضافة هذا الحكم في الأصل إلى هذا الوصف إذ المدم لا يصلح أن يكون موجياً شيئاً . وعلى هذا فخرج ما شئت من المسائل .

فصل في بيان فساد الوضع

قال رضى الله عنه : اعلم بأن فساد الوضع في الملل بمنزلة فساد الأداء في الشهادة وأنه مقدم على النقض ؛ لأن الاطراد إنما يطلب بعد صحة العلة ، كما أن الشاهد إنما يشتغل بتفديله بعد صحة أداء الشهادة منه ؛ فأما مع فساد في الأداء لا يصار إلى التعليل لكونه غير مفيد . ثم تأثير فساد الوضع أكثر من تأثير النقض ؛ لأن بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال إلى علة أخرى ، فأما النقض فهو جحد مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر . وبيانه فيما قال الشافعى في إسلام أحد الزوجين إن الحادث بينهما اختلاف الدين ، فالفرقة به لا تتوقف على قضاء القاضى كالفرقة بردة أحد الزوجين . لأننا نقول : هذا الاختلاف إنما حصل بإسلام من أسلم منهما ، فأما باعتبار بقاء من بقى على الكفر الحال حال الموافقة فقد كان بينهما الموافقة وهذا على دينه ، فعرفنا أن الاختلاف الحادث بإسلام السلم منهما هو سبب لعصمة الملك وزيادة معنى الصيانة فيه ، فالتعليل به لاستحقاق الفرقة يكون فاسداً وضماً في الفرع وإن كان صحيحاً في الأصل من حيث إن الاختلاف هناك حادث بالردة وهى سبب لزوال الملك والعصمة . وكذلك قولهم في المسح بالرأس إنه ركن في الطهارة فيسن تثليثه كفصل الوجه فاسد وضماً ؛ لأنه يرد المسح البنى

على التخفيف إلى الفصل المبني على المبالغة ليثبت في المسح زيادة غلظ فوق ما في الفصل ؛ فإن في الفصل الإكمال بالتثليث في محل الفرض خاصة ، وبهذا التعليل يحمل التثليث في المسوح مشروعاً للإكمال في موضع الفرض وغير موضع الفرض ؛ فإن الفرض يتأدى بالربع وهو يجعل التثليث مسنوناً بالاستيماب .

ومن ذلك قولهم في الصرورة إذا حج بنية النفل بقع عن الفرض لأن فرض هذه العبادة يتأدى بمطلق النية فيتأدى بنية النفل أيضاً كالزكاة ؛ فإن التصديق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة فنية النفل كان كذلك . ولكننا نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأنه بهذا الطريق يرد الفسر إلى المجمل ، ويحمل القيد على المطلق ، وإنما المجمل يرد إلى الفسر ليصير به معلوم المراد ، والمطلق يحمل على القيد عنده في حادثتين أو في حكيتين ، وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد ، حتى ردنا مطلق القراءة في صوم ثلاثة أيام في اليمين إلى القيد بالتتابع في قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ، وأحد لا يقول القيد يحمل على المطلق ، وهو نظير مطلق النقد ينصرف إلى نقد البلد المعروف لدلالة العرف ، فأما القيد بنقد آخر فإنه لا يحمل على المطلق لينصرف إلى نقد البلد .

ومن ذلك قولهم في علة الربا إن صفة الطعم معنى يتعلق به البقاء ، يعنون أن بقاء النفس يكون بالطعم فيكون ذلك علة موجبة لزيادة شرطين^(١) في المقعد على المعلوم عند مقابلة^(٢) الجنسية . ونحن نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأن البيع في الأصل ما شرع إلا للحاجة ولهذا اختص بالمال الذي بذله لحوائج الناس ، وصفة الطعم تكون عبارة عن أعظم أسباب الحاجة إلى ذلك المال ؛ لأن ما يتعلق به البقاء يحتاج إليه كل واحد ، وذلك إنما يصلح علة لصحة المقعد وتوسعة الأمر فيه لا للحرمة ؛ لأن تأثير الحاجة في

(١) أى التساوى والتفاضل — هامش الثمانية .

(٢) وفي الثمانية والهندية : مقابلته بمجنسه .

الإباحة بمنزلة إباحة الميتة عند الضرورة ؛ ولهذا حل لكل واحد من الفائتين تناول مقدار الحاجة من الطعام والملف الذى يكون فى الغنيمة فى دار الحرب قبل القسمة بخلاف سائر الأموال ، فكانت الملة فاسدة وضماً مع أنه لا تأثير لها فى إثبات المائثلة بين الموضين الذى هو شرط جواز المقد بالنص .

ومن ذلك قولهم فى طول الحرة إن الحر لا يجوز له أن يرق ماءه مع غنيته عنه ، كما لو كان تحتته حرة ؛ فإن تأثير الحرية فى أصل الشرع فى استحقاق زيادة النعمة والكرامة وفى إثبات صفة الكمال فى الملك ، ولهذا حل للحر أربع نسوة بالنكاح ولم يحل للعبد إلا اثنتان ، فالتعليل لإثبات الحجر عن المقد بصفة الحرية فيما لا يثبت الحجر عنه بسبب الرق يكون فاسداً فى الوضع مغالطاً لأصول الشرع .

ومن ذلك قولهم^(١) فيمن جن فى وقت صلاة كامل أو فى يوم واحد فى الصوم إنه لا يلزمه القضاء ؛ لأن الخطاب عنه ساقط أصلاً ووجوب القضاء يبتنى على وجوب الأداء ، بمنزلة ما لو جن أكثر من يوم وليلة فى الصلاة ، أو استوعب الجنون الشهر كله فى الصوم . ونحن نقول : هذا فاسد وضماً ؛ لأن الحادث بالجنون عجز عن فهم الخطاب والالتزام بالأمر ولا أثر للجنون فى إخراجه من أن يكون أهلاً للمباداة ؛ لأن ذلك يبتنى على كونه أهلاً لثوابها ، والأهلية لثواب المباداة بكونه مؤمناً والجنون لا يبطل إيمانه ؛ وهذا يرث الجنون قريبه السلم ، ولا يفرق بين المجنونة وزوجها السلم . والدليل عليه أنه لا يبطل إحرامه بسبب الجنون ، فدل أنه لا يبطل به إيمانه فكذلك لا يبطل صومه ، حتى لو جن بعد الشروع فى الصوم بقى صائماً ، ولا وجه لإنكار هذا ؛ فإن بعد صحة الشروع فى الصوم لا يشترط قيام الأهلية للبقاء فيها سوى الكف عن اقتضاء الشهوات ، والجنون لا ينفي تحقق هذا الفعل ، وإذا بقى صائماً حتى تأدى منه عرفنا أنه تأدى فرضاً كما شرع

(١) وفى الهنذية « تعليلهم » مكان « قولهم » .

فيه ، ولا يتحقق ذلك إلا مع تقرر سبب الوجوب في حقه . والدليل عليه بقاء حجة الإسلام فرضاً له بعد الجنون ، وبقاء ما أدى من الصلاة في حالة الإفاقة فرضاً في حقه ؛ فهذا التحقيق يبين أن سبب الوجوب متحقق مع الجنون ، والخطاب بالأداء ساقط عنه لمجزئه عن فهم الخطاب ، وذلك لا ينفي صحة الأداء فرضاً ، بمنزلة من لم يبلغه الخطاب ؛ فإنه تتأدى منه العبادة بصفة الفرضية كمن أسلم في دار الحرب ولم تبلغه فرضية الخطاب^(١) لا يكون مخالطاً بها ومع ذلك إذا أداها كانت فرضاً له . وكذلك النائم والمنعم عليه ؛ فإن الخطاب بالأداء ساقط عنهما قبل الانتباه والإفاقة ثم كان السبب متقرباً في حقهما ، فكان التمثيل بسقوط فعل الأداء عنه لمجزئه عن فهم الخطاب على نفي سبب الوجوب في حقه أصلاً ، فيكون فاسداً وضماً مخالفاً للنص والإجماع ؛ ولأن الخطاب بالأداء يشترط لثبوت التمكن من الانتباه وذلك لا يكون بدون العقل والتمييز ، فسقوطه لانعدام شرطه لا يجوز أن يكون دليلاً على نفي تقرر السبب ، وثبوت الوجوب الذي هو حكم السبب على وجه لا صنع للعبد فيه بل هو أمر شرعى يختص بمحل صالح له وهو الذمة ، فإذا ثبت تقرر السبب ثبت صحة الأداء ، ووجوب القضاء عند عدم الأداء بشرط أن لا يلحقه الحرج في القضاء ؛ فإن الحرج عذر مسقط بالنص ؛ قال تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقال تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » فعند تناول الجنون حقيقة أو حكماً بتكرار الفوائت من الصلوات وباستيعاب الجنون الشهر كله أسقطنا القضاء لدفع الحرج وهو عذر مسقط . ومعنى الحرج فيه أنه تتضاعف عليه العبادة المشروعة في وقتها ، ولا يشتبه معنى الحرج في الأداء عند تضاعف الواجب ؛ ولهذا أسقطنا بمذر الحيض قضاء الصلوات لأنها تبطل بالحيض في كل شهر عادة والصلاة تلزمها في اليوم واللييلة خمس مرات ، فلو أوجبنا القضاء تضاعف الواجب في زمان الظاهر ، ولا يسقط بالحيض قضاء الصوم ؛ لأن فرضية

(١) وفي نسخة : العبادات .

الصوم في السنة في شهر واحد وأكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة ،
فإيجاب قضاء عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يكون فيه كثير حرج
ولا يؤدي إلى تضاعف الواجب في وقته . وكذلك إذا لزمها صوم شهرين
في كفارة القتل فأفطرت بعذر الحيض لم يلزمها الاستقبال ، بخلاف ما إذا
لزمها صوم عشرة أيام متتامة بالنذر فأفطرت بعذر الحيض في خلالها يلزمها
الاستقبال لأنها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة ، ففي التحرز عن
الفطر بعذر الحيض في شهرين معنى الحرج ولا يتحقق ذلك في عشرة أيام ؛
ولهذا أسقطنا قضاء المبادات عن الصبي بعد البلوغ ؛ لأن الصبي لا يكون
إلا متطاولاً عادة فيتحقق معنى الحرج في إيجاب القضاء . ولم يسقط القضاء عن
النائم لأنه لا يكون متطاولاً عادة فلا يلحقه الحرج في إيجاب القضاء بعد
الانتباه ، وألحقنا الإغماء بالجنون في حكم الصلاة ؛ لأن ذلك يوجد عادة في
مقدار ما يتكرر به الفئات من الصلاة ، وألحقناه بالنوم في حكم الصوم
لأنه لا يتطاول عادة بقدر ما يثبت به حكم تطاول الجنون في حكم الصوم
وهو أن يستوعب الشهر كله .

ومن ذلك قولهم في النقود إنها تتمين في عقود المعاوضات لأنها تتمين في
التبرعات كالهبة والصدقة فتتمين في المعاوضات بمنزلة الحنطة وسائر السلع ؛ لأننا
نقول : هذا التعليل فاسد وضماً ؛ فإن التبرعات مشروعة في الأصل للإيثار بالعين
لا لإيجاب شيء منها في الذمة والمعاوضات لإيجاب^(١) البديل بها في الذمة ابتداء ؛
ألا ترى أن البيع في العرف الظاهر إنما يكون بثمن يجب في الذمة ابتداء ،
والنكاح يكون بصداق يجب في الذمة ابتداء ، فكان اعتبار ما هو مشروع للإلزام
في الذمة ابتداء إنما هو مشروع لنقل الملك واليد في العين من شخص إلى
شخص في حكم التمين فاسداً وضماً ؛ ألا ترى أن البيع لما كان لنقل الملك
واليد في عين المقود عليه لم يجوز أن يكون موجباً للبيع في الذمة ابتداء
لا رخصة بسبب الحاجة إليه في السلم وذلك حكم ثابت بخلاف القياس ،

(١) وفي الثمانية : في إيجاب .

ففيما يكون البيع موجباً له في الذمة ابتداءً وهو الثمن لا يجوز أن يجعل موجباً نقل الملك واليد فيه من شخص إلى شخص بالتعيين ، وقد عرفنا أنه لا يستحق النقد بالمقد الذي هو معاوضة إلا ثمناً ، ومع التعيين لا يمكن إثبات موجب ؛ فظهر أن هذا التعيين لم يصادف محله وأنه بمنزلة هبة المال ديناً في ذمته من إنسان فإنه لا يكون صحيحاً ؛ لأن موجب الهبة نقل الملك واليد في العين فلا يجوز أن يجعل موجب الإيجاب في الذمة ابتداءً بالشك ، وما كان تعيين النقد في عقد المعاوضة إلا نظير الإيجاب في الذمة ابتداءً بمقد الهبة ، فكما أن ذلك ينافي صحة العقد لأن موجب نقل الملك في العين واليد فبدون موجب لا يكون صحيحاً ، فهنا لو تعين بطل العقد ؛ لأنه بنعدم ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الإلزام في الذمة ابتداءً ، وفي الحنطة كذلك ؛ فإنه متى كان ثمناً كان واجباً في الذمة ابتداءً ، فأما بمد التعيين يصير مبيعاً فيكون موجب العقد فيه تحويل ملك العين واليد من شخص إلى شخص ، والسلم لا تكون إلا مبيعة ؛ ولهذا لا يجوز ترك التعيين فيها في غير موضع الرخصة وهو السلم الذي هو ثابت بخلاف القياس ؛ لأنه لو صح ذلك كان ثابتاً بالعقد في الذمة ابتداءً وهو خلاف موجب العقد فيها .

ومن ذلك قولهم في المشتري إذا أفلس في الثمن قبل النقد إنه يثبت للبائع حق نقض البيع واسترداد سلته ؛ لأن الثمن أحد الموضين في البيع فالعجز عن تسليمه بحكم العقد يثبت للمتملك حق فسخ العقد دفعاً للضرر عن نفسه كالمعرض الآخر وهو المبيع إذا كان عيناً فمجز البائع عن تسليمه بالإباق أو كان ديناً كالسلم فمجز البائع عن تسليمه بانقطاعه عن أيدي الناس . لأنا نقول : هذا التعليل فاسد وضماً ؛ فإن موجب البيع في البيع استحقاق ملك العين واليد ؛ ولهذا لا يجوز بيع العين قبل وجود الملك واليد للبائع في البيع ؛ لأنه لا يتحقق منه اكتساب سبب استحقاق ذلك لغيره إذا لم يكن مستحقاً له ، وكذلك في المبيع الدين يشترط قدرته على التسليم باكتسابه حكماً بكونه موجوداً في العالم وباشتراط الأجل الذي هو مؤثر

في قدرته على التسليم باكتسابه في المدة أو إدراك غلاته ، فأما موجب العقد في الثمن التزامه في الذمة ابتداء ؛ والشرط فيه ذمة صالحة للالتزام فيها ؛ ولهذا لا يشترط قيام ملك المشتري في الثمن وقدرته على تسليمه عند العقد حقيقة وحكماً . فتبين بهذا أن بسبب المعجز عن تسليم المقود عليه يتمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه [وهو ^(١)] مستحق به ، وبسبب المعجز عن تسليم الثمن لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه وهو التزام [الثمن ^(٢)] في الذمة ، وأى فساد أبين من فساد قول من يقول إذا ثبت حق الفسخ عند تمكن الخلل في موجب العقد ينبغي أن يثبت حق الفسخ بدون تمكن الخلل في موجب العقد . والدليل على ما قلنا جواز إسقاط حق قبض الثمن بالإبراء أصلاً وعدم جواز ذلك في المبيع المعين قبل القبض حتى إنه إذا وهبه من البائع وقبله كان فسخاً للبيع بينهما . ولا يدخل على ما ذكرنا الكتابة ، فإن معجز المالك عن أداء بدل الكتابة بعد محل الأجل تمكن المولى من الفسخ ، والبدل هناك مقود به يثبت في الذمة ابتداء ولا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه بسبب المعجز عن تسليمه ؛ لأن موجب العقد لزوم بدل الكتابة على أن يصير ملكاً للمولى بعد حل الأجل بالأداء ؛ فإن المولى لا يستوجب على عبده ديناً ؛ ولهذا لا تجب الزكاة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به . ففرقنا أن الملك هناك لا يسبق الأداء ، فإذا عجز عن الأداء فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد فيه ، فأما هنا موجب العقد ملك الثمن ديناً في الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد ، وبسبب الإفلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد ؛ ولهذا لو مات مفلساً لا يتمكن البائع من فسخ العقد أيضاً وإن لم تبق صلاحية المحل وهو الذمة بعد موته مفلساً ؛ لأن بنفس العقد قد تم موجب العقد فيه فما كان فواته بعد ذلك إلا بمنزلة هلاك المبيع بعد القبض وذلك لا يوجب انقضاء العقد ولا يثبت للمشتري به حق الفسخ فهذا مثله . وهذه المسائل فقههم فيها بطريق إحالة العلة أظهر وأنور للقلوب ، وقد بينا فساد الوضع

(١) زيادة من الهندية .

(٢) ما بين المربعين زيادة من الهندية .

في علمهم فيها ليتبين لك أن أكثر ما يعللون به في المسائل بهذا الطريق فاسد إذا تأملت فيه ، وأن أعدل الطرق في تصحيح العلة ما كان عليه السلف من اعتبار التأثير .

فصل المناقضة

قد بينا تفسير النقص وحده فيما مضى ، وهذا الفصل لبيان الدفع بالمناقضة يلجئ أصحاب الطرد إلى الاحتجاج بالتأثير .

وبيانه فيما علل به الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء أن التيمم والوضوء طهارتان كيف يفترقان ؛ لأن عند إطلاق إنكار التفرقة بينهما ينتقض بكل وجه يفترقان فيه من اشتراط أصل الفعل في التيمم دون الوضوء ، ومن اشتراط الأعضاء الأربعة في الوضوء دون التيمم ، ومن صفة كل واحد منهما ، وغير ذلك مما يفترقان فيه . فإن قال : عنيت إثبات التسوية بينهما في اشتراط النية خاصة بهذا الوصف ، قلنا : هو باطل بفصل النجاسة عن الثوب أو البدن فإنه طهارة ثم لا يشترط فيه النية ، فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى التأثير وهو أن كل واحد منهما طهارة حكيمية غير معقولة المضي بل ثابتة شرعاً بطريق التعبد ؛ إذ ليس على الأعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية ، بخلاف غسل النجاسة فإنه معقول بما فيه من إزالة عين النجاسة عن الثوب أو البدن . ونحن نقول : الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزيل فإنه خلق لذلك ؛ قال الله تعالى : « وأزلنا من السماء ماء طهوراً » والطهور الطاهر بنفسه المطهر لغيره يعمل في التطهير من غير النية ، كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الإحراق بغير النية ، ثم الحدث لا يختص بالأعضاء بل يثبت حكمه في جميع البدن كالجنابة والحيض والنفاس ؛ لأنه لو اختص بموضع كان أولى المواضع به مخرج الحدث ولا يثبت لزوم التطهير في ذلك الموضع ؛ فعرفنا أنه ثابت في جميع البدن إلا أن الشرع أقام غسل الأعضاء التي هي ظاهرة وهي بمنزلة الأمهات في تطهيرها بالماء مقام جميع البدن تيسيراً على العباد ؛ لأن إقامة الغسل فيها تيسير على وجه

لا يتسير في سائر أجزاء البدن ، وسبب الحدث تتم به البلوى^(١) ويمتد تكراره في كل وقت ، وبقي حكم تطهير جميع البدن بالغسل في الجنابة والحيض والنفاس على أصل القياس ؛ فظهر أن مالا يعقل فيه المعنى بل هو ثابت شرعاً إقامة الحال المخصوصة مقام جميع البدن لا فعل هو استعمال الماء في حصول الطهارة به ، وكلامنا في اشتراط النية في الفعل الذي يحصل به الطهارة دون المحل ، وفي هذه الطهارة من الحدث والجنابة بمنزلة غسل النجاسة . وكذلك المسح بالرأس فإنه قائم مقام فعل الغسل^(٢) الذي هو تطهير في ذلك العضو بمعنى التيسير ، بخلاف التيمم فإنه في الأصل تلويث وتغيير وهو ضد التطهير ، ولهذا لا يرتفع به الحدث ، فعرفنا أنه جعل طهارة لضرورة الحاجة إلى أداء الصلاة فإنما يكون طهارة بشرط إرادة الصلاة وهذا الشرط لا يتحقق إلا بالنية ، وما يقول إن في الوضوء والاعتسال معنى العبادة فشرط العبادة النية فهو مسلم عندنا ، ومتى لم توجد النية لا يكون وضوء عبادة ، ولكن الطهارة التي هي شرط صحة أداء الصلاة ما يكون مزيلاً للحدث لا ما يكون عبادة ، واستعمال الماء في محل الطهارة بدون النية مزيل للحدث ؛ فهذا التقرير تبين أن الوضوء نوعان : نوع هو عبادة وهو لا يحصل بدون النية ، ونوع هو مزيل للحدث وهو حاصل بغير النية بمنزلة الغسل الذي هو مزيل للنجاسة وهو مثبت شرط جواز الصلاة .

ومن ذلك قولهم : الطلاق ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحذود . فإن مطلق هذه العبارة تنتقض بالبكارة والرضاع فلا بد من الرجوع إلى التأثير وهو أن شهادة النساء مع الرجال ليس بحجة أصلية ولكنها حجة ضرورة يجوز العمل بها شرعاً فيما تكثر به البلوى والمعاملة فيه بين الناس في كل وقت ، وذلك الأموال وما يتبع الأموال ، فقيا لا يكثر فيه البلوى لا تجعل فيه شهادة النساء

(١) وفي الهندية : وسبب الحدث تتم البلوى .

(٢) أى الفعل الذي تحصل به الطهارة وهو استعمال الماء معقول المعنى وإقامة الأعضاء الأربعة مقام جميع البدن غير معقول - هامش الثمانية .

حجة ، والنكاح والطلاق والوكالة وما أشبه ذلك لا يوجد فيها من عموم البلوى مثل ما يكون في الأموال . ونحن نقول : إنها حجة أصلية بمنزلة شهادة الرجال ، ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار نقصان عقل النساء لتوهم الضلال والنسيان لكثرة غفلتهن ؛ ولهذا ضمت إحدى المرأتين إلى الأخرى ليكونا كرجل واحد في الشهادة ، فإنما لا يثبت بهذه الشهادة ما يدريء بالشبهات كالحذود فأما النكاح يثبت مع الشبهات ؛ ألا ترى أنه أسرع ثبوتاً من المال حتى يصح من الهازل والمسكره والمخطيء عندنا ، وكذلك الطلاق والوكالة فإنها تثبت مع الجهالة فتحتمل التعليق بالشرط فكانت أقرب إلى الثبوت مع الشبهة من الأموال بخلاف الحدود

ومن ذلك قولهم : الفصب عدوان محض فلا يكون سبباً للملك في العين كالقتل ؛ لأن هذا ينتقض باستيلاء الأب جارية ابنه واستيلاء أحد الشريكين الجارية المشتركة فإنه عدوان من حيث إنه حرام ثم كان سبباً للملك ، فيضطر الممثل عند إيراد هذا النقض إلى الرجوع إلى التأثير وهو أن الفعل إنما يتمحض عدواناً إذا خلا عن نوع شبهة ، واستيلاء أحد الشريكين لم يخل عن ذلك ؛ فإن باعتبار جانب ملكه يتمكن شبهة في هذا الفعل ، وكذلك ما للأب من الحق في مال ولده يتمكن شبهة . فنقول عند ذلك : الفصب الذي هو عدوان محض لا يكون سبباً للملك العين عندنا ولكن ثبوت الملك في بدل العين وهو حكم مشروع غير موصوف بأنه عدوان هو الذي ثبت به الملك في العين شرطاً له على ما قررنا .

ومن ذلك قوله في النافع : إن التلف مال فيكون مضموناً على التلف ضماناً يستوفي كالمدين ؛ لأن ظاهر هذا ينتقض بما إذا كان التلف معسراً لا يحد شيئاً . فإن قال هناك الضمان واجب عندي ولكن يتأخر الاستيفاء لمعجز من عليه عن المثل الذي يؤدي به الضمان . قلنا : هكذا نقول في الفرع ؛ فإن عندنا يتأخر استيفاء الضمان إلى الآخرة للمعجز^(١) عن المثل الذي يوفى به هذا

(١) وفي الهندية : لمعجز من عليه عن المثل .

الضمان ؛ فإن ضمان المدوان يتقدر^(١) بالمثل بالنص وليس للمنفعة مثل في صفة المالية يمكن استيفاؤها في الدنيا ، وعند ذلك يتبين فقه المسألة أن المانع من إلزام الضمان عندنا انعدام المائلة لظهور التفاوت بين النافع والأعيان في صفة المالية ، وقد تقدم بيان ذلك ، فيقرر بما ذكرنا أن الاعتماد على الاطراد من غير طلب التأثير ضعيف في باب الاحتجاج ، وأنه بمنزلة الاحتجاج بلا دليل على ما أوضحنا فيه السبيل .

فصل في بيان الانتقال

قال رضى الله عنه : الانتقال على أربعة أوجه : انتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى بها ، وانتقال من حكم إلى حكم لإثباته بالعلة الأولى ، وانتقال من حكم إلى حكم [آخر^(٢)] لإثباته بعلة أخرى . وهذه الأوجه الثلاثة مستقيمة على طريق النظر لاتمد من الانقطاع .

أما الأول فلأن الملل إنما التزم بإثبات الحكم بما ذكره من العلة ويمكنه من ذلك بإثبات العلة ، فما دام سميح فيما يرجع إلى إثبات تلك العلة يكون ذلك وفاء منه بما التزم لأن يكون إعراضاً عن ذلك واشتغالاً بشئ آخر . وبيان هذا فيما إذا عللنا في نقي الضمان عن الصبي المستهلك للوديمة بأنه استهلاك عن تسليط صحيح ثم نستغل بإثبات هذه العلة ؛ فإنه يكون هذا انتقالاً من علة إلى أخرى لإثبات العلة الأولى بها ، ولا يشك أحد في أن ذلك مستقيم على طريق النظر ؛ وعلى هذا إذا اشتغل بإثبات الأصل الذى يتفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف بإثبات الأصل فإن ذلك حسن صحيح ، نحو ما إذا وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية ، فإذا قال الملل : هذا يبتنى على أصل وهو أن التسمية ليست بآية من الفاتحة ثم يشتغل بإثبات ذلك الأصل حتى يثبت الفرع بثبوت الأصل يكون مستقيماً . وكذلك إذا علل بقياس فقال خصمه : القياس عندى ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجة بقول صحابى ، فيقول خصمه : قول الواحد

(١) وفي الثمانية والهندية : مقدر .

(٢) زيادة من النسختين .

من الصحابة عندي ليس بحجة ، فاشتغل بإثبات كونه حجة بخبر الواحد ، فيقول خصمه : خبر الواحد عندي ليس بحجة ، فيحتج بكتاب على أن خبر الواحد حجة ، فإنه يكون طريقاً مستقيماً ، ويكون هذا كله سعيّاً في إثبات ما رام إثباته في الابتداء .

وأما الثاني فلأن الانتقال من حكم إلى حكم إنما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الأول ، وما كان مقصود الملل إلا طلب الموافقة في ذلك الحكم ، فإذا وافقه خصمه فيه فقد تم مقصوده ، ثم الانتقال بعده إلى حكم آخر ليثبتته بالعلة الأولى يدل على قوة تلك العلة في إجراءاتها في العلولات وعلى حذافة الملل في إثبات الحكم بالعلة ؛ وذلك نحو ما إذا عللنا في تحرير المكاتب عن كفارة اليمين ؛ لأن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ فلا تخرج الرقبة من أن تكون محلاً للصرف إلى الكفارة كالبيع ، فإذا قال الخصم : عندي عقد الكتابة لا يخرج الرقبة من الصلاحية لذلك ولكن نقصان الرق هو الذي يخرج الرقبة من ذلك . فنقول : بهذه العلة يجب أن لا يتمكن نقصان في الرق لأن ما يمكن نقصاناً في الرق لا يكون فيه احتمال الفسخ ، فهذا إثبات الحكم الثاني بالعلة الأولى أيضاً وهو نهاية في الحذافة . وكذلك إن تعذر إثبات الحكم الثاني بالعلة الأولى فأراد إثباته بالعلة بعلة أخرى ؛ لأنه ما ضمن بتعليقه إثبات جميع الأحكام بالعلة الأولى وإنما ضمن إثبات الحكم الذي زعم أن خصمه ينازعه فيه ، فإذا أظهر الخصم الموافقة فيه واحتاج إلى إثبات حكم آخر يكون له أن يثبت ذلك بعلة أخرى ولا يكون هذا انقطاعاً منه .

فأما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول ، فن أهل النظر من صحيح ذلك أيضاً ولم يجعله انقطاعاً ، استدلالاً بقصة الخليل عليه السلام حين حاج اللعين بقوله تعالى : « ربّ الذي يحيي ويميت » فلما قال اللعين : « أنا أحْيى وأميت » حاجه بقوله تعالى : « فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » وكان ذلك [منه] ^(١)

انتقالاً من حجة إلى حجة لإثبات شيء واحد ، وقد ذكر الله تعالى ذلك عنه على وجه المدح له به ؛ فعرفنا أنه مستقيم . وكذلك المدعى إذا أقام شاهدين فعروض يجرح فيهما كان له أن يقيم شاهدين آخرين لإثبات حقه . والمذهب الصحيح عند عامة الفقهاء أن هذا النوع من الانقطاع ؛ لأنه رام إثبات الحكم بالعلة الأولى ، فانتقاله عنها إلى علة أخرى قبل أن يثبت الحكم بالعلة الأولى لا يكون إلا لمعجز عن إثباته بالعلة الأولى ، وهذا انقطاع على ما نبينه في فصله . ثم مجالس النظر للإبانة ، فلو جوزنا الانتقال فيها من علة إلى علة أدى ذلك إلى أن يتطاول المجلس ولا يحصل ما هو المقصود وهو الإبانة ، وكان هذا نظير نقض يتوجه على العلة ؛ فإنه لا يشتغل بالاحتراز عنه ، ولكن إذا تعذر دفعه بما ذكره الملل في الابتداء يظهر به انقطاعه في ذلك المجلس فهذا مثله . فأما قصة الخليل عليه الصلاة والسلام فهو ما انتقل قبل ظهور الحجة الأولى له ، ولكن الأولى كانت حجة ظاهرة لم يطمئن خصمه فيها إنما ادعى دعوى مبتدأة بقوله : « أنا أحيى وأميت » وكل ما صنعه معلوم الفساد عند التأملير إلا أنه كان في القوم من يتبع الظاهر ولا يتأمل في حقيقة المعنى تخاف الخليل عليه الصلاة والسلام الاشتباه على أمثالهم فضم إلى الحجة الأولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذي كفر . وهذا مستحسن في طريق النظر لا يشك فيه ؛ فإن الملل إذا أثبت علقته يقول : والذي يوضح ما ذكرت . فيأتي بكلام آخر هو أوضح من الأول في إثبات ما رام إثباته ، وهذا لأن حجج الشرع أنوار فضم حجة إلى حجة كضم سراج إلى سراج ، وذلك لا يكون دليلاً على ضعف أحدهما أو بطلان أثره فكذلك ضم حجة إلى حجة ، وإنما جملنا هذا انقطاعاً في موضع يكون الانتقال للمعجز عن إثبات الحكم بالعلة الأولى . ثم كل هذه التصرفات للمجيب لا للسائل ؛ فإن المجيب بان والسائل هادم مانع ، والحاجة إلى هذه الانتقالات للبانى المثبت لا للمانع الدافع .

فصل بيان الانقطاع

ووجوه الانقطاع أربعة : أحدها - وهو أظهرها - السكوت على ما أخبر الله به عن الاعمين عند إظهار الخليل صلى الله عليه وسلم حجته بقوله : « فبهت الذي كفر » .

والثاني : جحد ما يلم ضرورة بطريق المشاهدة ؛ لأن سعى المملل ليجمع الغائب كالشاهد ، والعلم بالشاهدات يثبت ضرورة ، فإذا اشتغل الخصم بجحد مثله علم أنه ما حمله على ذلك إلا عجزه عن دفع علة المملل ، فكان انقطاعاً .

والثالث : النع بعد التسليم ، فإنه يعلم أنه لا شيء يحمله على النع بعد التسليم إلا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه . ولا يقال يحتمل أن يكون تسليمه عن سهو أو غفلة ؛ لأن عند ذلك يبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبنى عليه استدراك ما سها فيه ، فأما أن يرجع عن التسليم إلى النع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون إلا للمعجز .

والرابع : عجز المملل عن تصحيح العلة التي قصد إثبات الحكم بها حتى انتقل منها إلى علة أخرى لإثبات الحكم ؛ فإن ذلك انقطاع ؛ لأن حكم الانقطاع مقتضب من لفظه ، وهو قصور الرء عن بلوغ مغزاه ، وعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه . وهذا المعجز نظير المعجز ابتداء عن إقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه ، والله أعلم .

باب أقسام الأحكام وأسبابها وعللها

وشروطها وعلاماتها

اعلم أن جملة ما ثبت بالحجج الشرعية الموجبة للعلم بما تقدم ذكرها قسمان : الأحكام المشروعة وما يتعلق بها المشروعات . فنبدأ ببيان قسم الأحكام فنقول : هذه الأحكام أربعة : حقوق الله خالصاً ، وحقوق العباد خالصاً أيضاً ، وما يشتمل على الحقين وحق الله فيه أغلب ، وما يشتمل عليهما وحق العباد فيه أغلب .

فأما حقوق الله خالصة فهي أنواع ثمانية : عبادات محضة ، وعقوبات محضة ، وعقوبة قاصرة ، ودائرة بين العبادة والمقوبة ، وعبادة فيها معنى المثونة ، ومثونة فيها معنى العبادة ، ومثونة فيها معنى المقوبة ، وما يكون قائماً بنفسه^(١) وهي على ثلاثة أوجه : ما يكون منه أصلاً ، وما يكون زائداً على الأصل ، وما يكون ملحقاتاً به .

فأما العبادات المحضة فرأسها الإيمان بالله تعالى ، والأصل فيه التصديق بالقلب ؛ فإنه لا يسقط بمذم ما من إكراه أو غيره ، وتبديله بغيره بوجوب الكفر على كل حال ، والإقرار باللسان ركن فيه مع التصديق بالقلب في أحكام الدنيا والآخرة جميعاً ، وقد يصير الإقرار أصلاً في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق ، حتى إذا أكره على الإسلام فأسلم باللسان فهو مسلم في أحكام الدنيا لوجود ركن الإقرار ، وقيام السيف على رأسه دليل على أنه غير مصدق بالقلب ؛ ولهذا لا يحكم بالردة إذا أكره المرء عليها ؛ لأن التكلم باللسان هناك دليل محض على ما في الضمير من غير أن يجعل أصلاً بنفسه ، والإقرار باللسان وإن كان دليلاً على التصديق فعند الإكراه يحمل أصلاً بنفسه يثبت به الإيمان في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق ، ويستوى إن أكره الحربى على ذلك أو الذمى عندنا لهذا المعنى . وعند الشافعى متى كان الإكراه بحق بأن كان المكره حربياً لا أمان له كذلك الجواب ، ومتى كان بغير حق بأن أكره الذمى عليه فإنه لا يصير مسلماً به .

ثم الصلاة بعد الإيمان من أقوى الأركان ؛ فإنها عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين . وهي تشمل الخدمة بظاهر البدن وباطنه ، ولكنها صارت قرينة بواسطة البيت الذى عظمه الله وأمرنا بتعظيمه لإضافته إلى نفسه فقال : « أن طهرا بيتى للطائفين » الآية ، حتى لا تتأدى هذه القرينة إلا باستقبال القبلة في حالة الإمكان ، وفي ذلك من معنى التعظيم ما أشار الله تعالى إليه في قوله : « فأينما تولوا فثم وجه الله » ليعلم به أن المطلوب وجه الله ،

(١) أى لا تنفى له بذمة أحد هاشم العثمانية .

ووجه الله لا حمة له ، فحمل الشرع استقبال جهة الكعبة قائماً مقام ما هو المطلوب لأداء هذه القربة . وأصل الإيمان فيه تقرب إلى الله تعالى بلا واسطة ، وفي الصلاة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرائع الإيمان لا من نفس الإيمان . ثم الزكاة التي تؤدي بأحد نوعي النعمة وهو المال ، فالنعم الدنيوية نعمتان : نعمة البدن ، ونعمة المال ، والعبادات مشروعة لإظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة ، فكما أن شكر نعمة البدن بعبادة تؤدي بجميع البدن وهي الصلاة ، فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة يجنس تلك النعمة ، وإنما صار الأداء قربة بواسطة المصروف إليه وهو المحتاج ، على معنى أن المؤدى يحمل ذلك المال خالصاً لله تعالى في ضمن صرفه إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى ؛ لهذا كان دون الصلاة بدرجة ؛ فإنها قربة بواسطة البيت الذي ليس من أهل الاستحقاق بذاته ، وهذا قربة بواسطة الفقير الذي هو من أهل أن يكون مستحقاً بنفسه لحاجته . ثم الصوم الذي هو من جنس المشروع شكراً لنعمة البدن ، ولكنه دون الصلاة من حيث إنه لا يشتمل على أعمال متفرقة على أعضاء البدن ، بل يتأدى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين : شهوة البطن وشهوة الفرج ؛ فإنما صارت قربة بواسطة النفس المحتاجة إلى نيل اللذات والشهوات ؛ فهي أماراة بالسوء كما وصفها الله تعالى به ، ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها لابتغاء مرضاة الله تعالى معنى القربة ، وبالتالي في هذه الوسيلة يتبين أنه دون ما سبق .

ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم ، وعبادة بطريق الهجرة يشتمل على أركان تختص بأوقات وأمكنة ، وفيها معنى القربة باعتبار معنى التظيم لتلك الأوقات والأمكنة .

فأما العمرة فإنها سنة قوية باعتبار أن أركانها من جنس أركان الحج ، وما بيننا من الوسيلة لا يوجب عدداً من القربة^(١) ولهذا لا تتكرر فرضية

(١) أي الأوقات والأمكنة لا توجب عدداً من القربة - هامش الثمانية

الحج في العمر ؛ فعرفنا أن العمرة زيارة ، وهي سنة قوية فعلها رسول الله عليه السلام وأمر بها .

والجهاد قربة باعتبار إعلاء كلمة الله وإعزاز الدين ، ولما فيه من توهين المشركين ودفع شرهم عن المسلمين ؛ ولهذا سماه رسول الله عليه السلام سنم الدين . وكان أسله فرضاً لأن إعزاز الدين فرض ولكنه فرض كفاية ؛ لأن المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع شرهم وفتنتهم يحصل ببعض المسلمين فإذا قام به البعض سقط عن الباقي .

والاعتكاف قربة زائدة لما فيها من تعظيم المكان العظيم بالمقام فيه وهو المسجد ، ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوات ، يعنى الصوم . والمقصود بها تكثير الصلاة إما حقيقة أو حكماً بانتظار الصلاة في مكانها على صفة الاستعداد لها بالطهارة .

وأما صدقة الفطر فهي عبادة فيها معنى المثونة ؛ ولهذا لا تتأدى بدون نية العبادة بحال ، ولا تجب إلا على المالك^(١) لما يؤدي به حقيقة بمنزلة الزكاة ، ولكن لا يشترط لوجوبها صفة كمال الملك وللولاية حتى تجب على الصبي في ماله بخلاف الزكاة ، وتجب على الغير بسبب الغير ؛ فعرفنا أن فيها معنى المثونة كالتفقة . وأما العشر فهو مثونة فيه معنى العبادة . والخراج مثونة فيه معنى العقوبة من حيث إن وجوب كل واحد منهما باعتبار حفظ الأراضي وإزالتها ، إلا أن في الخراج معنى^(٢) الذل على ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأى آلة الزراعة في دار قوم فقال : « ما دخل هذا في دار^(٣) قوم إلا ذلوا » وكان ذلك لما في الاشتغال بالزراعة من الإعراض عن الجهاد ، وإنما يلزم الخراج من يشتغل بعمل الزراعة ؛ ولهذا لا يبتدأ المسلم بالخراج في أرضه ويبقى عليه الخراج بعد إسلامه ؛ لأنه يتردد بين المثونة والعقوبة فلا يمكن إيجابه على المسلم ابتداءً لعنى المثونة لمعارضة معنى العقوبة إياه ، ولا يمكن إسقاطه

(١) وفي الهندية : المالك .

(٢) وفي المالكية والهندية : بعض .

(٣) وفي السجستان : بيت .

بعد الوجوب إذا أسلم باعتبار معنى العقوبة لمعارضة معنى المثونة إياه . وأما المشر ففيه معنى العبادة على معنى أنه مصروف إلى الفقير كالزكاة ، وقد بينا أن بواسطة هذا المصروف يثبت فيه معنى القرية وإن كان وجوبه باعتبار مثونة الأرض ؛ ولهذا يجب في الأراضي النامية من غير اشتراط المالك لها نحو الأراضي الموقوفة وأرض المكاتب ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا تحولت الأرض المشرية إلى ملك الذى تصير خراجية ؛ لأن فيها معنى العبادة والكافر ليس من أهل العبادة أصلاً ، وكل واحد منهما واجب بطريق المثونة فعند تعذر أحدهما يتمين الآخر ، والخراج يبق وظيفة الأرض بعد انتقال الملك فيها إلى المسلم ؛ لأن المسلم من أهل أن توجب عليه المثونة التى فيها معنى العقوبة ؛ فإنه بعد الإسلام أهل لإلزام العقوبة عند تقرر سببها منه ، والكافر ليس بأهل العبادة أصلاً ، فالأهلية للعبادة تبنى على الأهلية لثوابها . وقال أبو يوسف رحمه الله : يتضاعف المشر على الكافر اعتباراً بالصدقات المضاعفة فى حق بنى تغلب . وأبى هذا أبو حنيفة رحمه الله ؛ لأن التضميف حكم ثابت بخلاف القياس بإجماع الصحابة فى قوم بأعيانهم ، وغيرهم من الكفار ليسوا بمنزلتهم ، فأولئك لا تؤخذ منهم الجزية ، وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية . ومحمد رحمه الله يقول : تبقى عشرية كما كانت ؛ لأن البقاء باعتبار معنى المثونة كالخراج فى حق المسلم . ثم عنه روايتان فى مصرف هذا المشر : فى إحداها يصرف إلى القائلة كالخراج لاعتبار معنى المثونة الخالصة [وفى الأخرى تكون مصروفة إلى الفقراء والمساكين ؛ لأنها لما بقيت باعتبار معنى المثونة تبقى ^(١)] على ما كانت مصروفة إلى من كانت مصروفة إليه قبل هذا كالخراج فى حق المسلم .

وأما الحق القائم بنفسه فنحو خمس الفنائم والمعادن والركاز ؛ فإنه لا يكون واجباً ابتداء على أحد ، ولكن باعتبار الأصل الفنيمة كلها لله تعالى ، كما قال تعالى : « قل الأنفال لله » وهذا لأنها أصيبت لإعلاء كلمة الله تعالى ، إلا أن الله تعالى جعل أربعة أخماسها للفاعلين على سبيل المنة عليهم ، فبقى الخمس له كما

كان في الأصل مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه . وكذلك خمس المعادن فإن الوجود ما كان لأحد فيه حق ، فجعل الشرع أربعة أخماسه للواجد وبقي الخمس لله مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه ؛ ولهذا جاز وضع خمس الفنيمة فيمن هو من جملة الفائزين عند حاجتهم ، وفي آبائهم وأولادهم ، وجاز وضع خمس المدن في الواجد عند الحاجة^(١) ؛ فمرفنا أنه ليس بواجب عليه بل هو حق الله تعالى قائم كما كان ؛ ولهذا جاز صرفه إلى بني هاشم ؛ لأن باعتبار هذا المعنى لا يتمكن فيه معنى الأوساخ بخلاف الصدقات ، وأمر الله بصرف البعض منه إلى ذوى القربى ، وكان ذلك عندنا باعتبار النصرة المخصوصة التي تحققت منهم بالانضمام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حال ما هجره الناس ، ودخول الشعب معه لمؤانسته والقيام بنصرته ؛ فإن ذلك كان فعلاً^(٢) من جنس القرية ، فيجوز أن يتعلق به استحقاق ما هو صلة ومنه من الله تعالى كاستحقاق أربعة الأخماس ، فأما القرابة خلقة لا تستحق بذاتها مال الله تعالى ، ثم صيانة قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استحقاق عوض مالى بمقابلتها أولى من إثبات الاستحقاق بسبب القرابة . ولا يجوز جعل القرابة قرينة للنصرة أو النصرة قرينة للقرابة ، لما بينا أن الترجيح إنما يكون بما لا يصلح علة بانفرادها للاستحقاق دون ما يصلح لذلك . وعلى هذا الأصل استحقاق المصاب من الفنيمة وتماهه يكون بالإحراز بالدار بعد الأخذ . والمسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها إذا تأملت ، وذلك معلوم فيما أملىنا من فروع الفقه .

فأما العقوبات المحضة فهي الحدود التي شرعت زواجر عن ارتكاب أسبابها المحظورة حقاً لله تعالى خالصاً ، نحو حد الزنا والسرقه وشرب الخمر .

وأما العقوبة القاصرة فنحو حرمان الميراث بسبب مباشرة القتل المحظور ، فإنها عقوبة ولكنها قاصرة حتى تثبت في حق الخاطئ^{*} والنائم إذا انقلب

(١) وفي النسختين : حاجته .

(٢) وفي النسختين : فعلاً هو من جنس .

على مورثه ، ولا تثبت في حق الصبي والمجنون عندنا أصلاً ؛ لأنها عقوبة والأهلية للعقوبة لا تسبق الخطأ ، بخلاف الخاطئ إذا كان بالغاً عاقلاً ، فالبالغ العاقل غاطب ولكنه بسبب الخطأ يمدح مع نوع تقصير منه في التحرز ، والصبي لا يوصف بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه ما يكون عقوبة قاصرة كانت أو كاملة ؛ ولهذا لا تثبت في حق القائد والسائق والشاهد إذا رجع عن شهادته ، وحافر البئر وواضع الحجر ؛ لأنه جزاء على مباشرة القتل المحظور ، والوجود من هؤلاء تسبب لا مباشرة . وعند الشافعي هذا ضمان يتعلق بهذا الفعل بمنزلة الدية ، فيثبت في حق السبب والمباشر جميعاً وفي حق الصبي والبالغ ، وهذا غلط بين ؛ لأن الضمان ما يجب جبراً لحق التلف عليه ويستقط باعتبار رضاه أو عفو من يقوم مقامه ، وحرمان الميراث ليس من ذلك في شيء . فأمّا الدائر بين العباد والمقوبة كالكفارات ؛ لأنها ما وجبت إلا جزاء على أسباب توجد من العباد ، فسميت كفارة باعتبار أنها ستارة للذنب ، فمن هذا الوجه عقوبة فإن المقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق الإثم به ، وهي عبادة من حيث إنها تجب بطريق الفتوى^(١) ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه من غير أن تقام عليه كرهاً ، وانشرع ما فوض إقامة شيء من المقوبات إلى المرء على نفسه ، وتتأدى بما هو محض العباد . ففرقنا أنها دائرة بين العباد والمقوبة ، وأن سببها دائر بين الحظر والإباحة كاليمين المقودة على أمر في المستقبل والقتل بصفة الخطأ ؛ ولهذا لم نجعل النموس والعمد المحض سبباً لوجوب الكفارة . وعند الشافعي رحمه الله هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان ، وقد بينا أن هذا غلط ، ووجوب الضمان في الأصل بطريق الجبران وذلك لا يتحقق فيما يخلص لله تعالى ؛ لأن الله تعالى يتعالى عن أن يلحقه خسران حتى تتحقق الحاجة إلى الجبران ، وكان معنى العباد في هذه الكفارات مرجحاً على معنى المقوبة كما أثرنّا إليه ، وتكفير الإثم به باعتبار أنه طاعة وحسن^(٢) في نفسه ؛ قال تعالى : « إن الحسنة

(١) أى لا تقتصر إلى القضاء - هامش الثمانية .

(٢) وفي النسختين : وحسنة .

يذهب السيئات » ولهذا أوجبت الكفارة على المخطئ والمكره والبار في اليمين والحنث جميعاً^(١) بأن حلف لا يكلم هذا الكافر فيسلم ثم يكلمه ، ولهذا لم نوجب شيئاً من هذه الكفارات على الكافر . فأما كفارة الفطر في رمضان فمعنى العقوبة فيها مرجع على معنى العبادة حتى إن وجوبها يستدعى جنابة متكاملة ، عرفنا ذلك بخبر^(٢) الأعرابي حيث قال : هلك وأهلك . وقال عليه السلام : « من أفطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر » فاتفق العلماء على أنه يسقط بمذر الخطأ والاشتباه ، فلما ظهر رجحان معنى العقوبة فيها من هذا الوجه جملنا وجوبها بطريق العقوبة فقلنا إنها تندري بالشبهات حتى لا تجب على من أفطر بعد ما أبصر هلال رمضان وحده للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام : « صومكم يوم تصومون » أو بصورة قضاء القاضى بكون [اليوم^(٣)] من شعبان ، ولم يوجب على المفطر في يوم إذا اعترض مرض أو حيض في ذلك اليوم لتمكن الشبهة ، ولم يوجب على من أفطر وهو مسافر وإن كان الأداء مستحقاً عليه في ذلك الوقت بعينه بكونه مقبلاً في أول النهار ، ولم يوجب على من نوى قبل انتصاف النهار ثم أفطر للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل » وقلنا بالتداخل في الكفارات والاكتفاء بكفارة واحدة إذا أفطر في أيام من رمضان ، لأن التداخل من باب الإسقاط بطريق الشبهة ، وأثبتنا معنى العبادة في الاستيفاء لأنها سميت كفارة ؛ فإنه يجوز أن يكون الوجوب بطريق العقوبة ، والاستيفاء بطريق الطهارة كالحدود بعد التوبة ، ولا يجوز أن يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بحال .

وما يجتمع فيه الحتمان وحق الله فيه أغلب فنحو حد القذف عندنا . فأما حد قطاع الطريق فهو خالص لله تعالى عنزلة العقوبات المحضة ، ولهذا لا نوجب على المستأنم إذا ارتكب سيئة في دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف .

(١) بأن يكون عسناً في الحلف والحنث جميعاً ، وبعد من المرة لأن هجر الكافر حسن وكلام المسلم كذلك - هامش المئانية .

(٢) وفي المئانية : بمحدث .

(٣) زيادة من النسختين .

وأما ما يجتمع فيه الحقان وحق العباد أغلب فنحو القصاص ؛ فإن فيها حق الله تعالى ، ولهذا يسقط بالشبهات ، وهي جزاء القتل في الأصل ، وأجزية الأفعال نجب لحق الله تعالى ، ولكن لما كان وجوبها بطريق المائلة عرفنا أن معنى حق العبد راجح فيها ، وأن وجوبها للجبران بحسب الإمكان كما وقعت الإشارة إليه في قوله تعالى : « ولكم في القصاص حياة » ولهذا جرى فيه الإرث والعتق والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في حقوة العباد .

وأما ما يكون محض حق العباد فهو أكثر من أن يحصى نحو ضمان الدية وبديل التلف والنصوب وما أشبه ذلك .

وهذه الحقوق كلها تشتمل على أصل وحلف . فالأصل فيما ثبت به الإيمان التصديق والإقرار ، ثم قد يكون الإقرار مستنداً في حق المكره على أنه قائم مقام التصديق ، ثم التصديق والإقرار من الأبوين يثبت الإيمان في حق الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق والإقرار في حقه ، ثم تبعية الدار في حق الذي سبي صغيراً وأخرج إلى دار الإسلام وحده حلف عن تبعية الأبوين في ثبوت حكم الإيمان له ، ثم تبعية السابي إذا قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب خلف عن تبعية الدار في ثبوت حكم الإيمان له حتى إذا مات بسلي عليه . وكذلك في شرائط الصلاة ؛ فإن من شرائطها الطهارة ، والأصل فيه الوضوء أو الاغتسال ، ثم التيمم يكون خلفاً عن الأصل في حصول الطهارة التي هي شرط الصلاة به كما قال تعالى : « ولكن يريد ليطهركم » وهو خلف مطلق في قول علمائنا رحمهم الله . وعند الشافعي رحمه الله هو خلف ضروري ؛ ولهذا لم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت في حق أداء الفريضة ، ولم يجوز أداء الفريضتين بتيمم واحد لأنه خلف ضروري^(١) فيشترط فيه تحقق الضرورة بالحاجة إلى إسقاط الفرض عن ذمته ، وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة أخرى ، ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لأن تحقق الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه ، وجوز التحري في إناءين أحدهما طاهر

(١) وفي الثمانية والهندية : ضرورة .

والآخر نجس لأن الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر عنده ومع رجاء الوصول إليه بالتحرى فلا تكون فرضية التيمم وشرط طلب الماء لأن الضرورة قبل الطلب لا تتحقق . وعندنا هو بدل مطلق في حال المعجز عن الأصل فثبت الحكم به على الوجه الذى يثبت بالأصل ما بقى معجزه ثم على قول أبى حنيفة وأبى يوسف رحمة الله عليهما التراب خلف عن الماء . وعند محمد رحمه الله التيمم خلف عن الوضوء . وتظهر المسألة في التيمم : عند محمد لا يؤم المتوضئين لأن التيمم خلف فكان التيمم صاحب الخلف ، وليس لصاحب الأصل القوى أن يبني صلاته على صلاة صاحب الخلف ، كما لا يبني المصلى ركوع وسجود صلاته على صلاة الموى . وعندهما التراب كان خلفاً عن الماء في حصول الطهارة به ثم بعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجوداً في حق كل واحد منهما بكامله بمنزلة الماسح يؤم الفاسلين لهذا المعنى ، وقد يكون التيمم خلفاً ضرورة في حال وجود الماء وهو أن يخاف فوات صلاة الجنابة أن لو اشتغل بالوضوء أو يخاف فوات صلاة العيد أن لو اشتغل بالوضوء . ثم الخلافة هنا عند محمد بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة حتى لو صلى عليها بالتيمم ثم جىء بجنابة أخرى يلزمه تيمم آخر وإن لم يجد بين الجنابتين من الوقت ما يمكنه أن يتوضأ فيه . وعند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله التراب خلف عن الماء فيجوز له أن يصلى على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا تقوته الصلاة على جنازة . وهذا الذى بينا يتأنى في كل حق مما سبق ذكره إلا أن ببيان ذلك يطول الكتاب ، والحاجة إلى معرفة الأصل هنا وهو أن الخلف يجب بما به يجب الأصل ، وشرط كونه خلفاً أن ينمقد السبب موجباً للأصل بمصادفته محله ، ثم بالمعجز عنه يتحول الحكم إلى الخلف ؛ وإذا لم ينمقد السبب موجباً للأصل باعتبار أنه لم يصادف محله لا يكون موجباً للخلف حتى إن الخارج من البدن إذا لم يكن موجباً للوضوء كالدمع والبزاق والعرق لا يكون موجباً للتيمم ، والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجباً لما هو الأصل وهو الاعتداد بالأقراء لا يكون موجباً لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالأشهر ، واليمين الصادقة لما لم تكن موجبة للتكفير بالمال لا تكون موجبة لما هو

خلف عنه وهو التكفير بالصوم ، واليمين الغموس عندنا لما لم تنمقد موجبة للأصل وهو البر باعتبار أنها أضيفت إلى محل ليس فيه تصور البر لا تنمقد موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة ، واليمين على مس السماء ونحوه لما انمقدت موجبة للبر لمصادفتها محلها كانت موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة ، وقد تقدم بيان هذا فيمن أسلم في آخر الوقت بعد ما بقى منه مقدار مالا يمكنه أن يصلى فيه ؛ فإن الجزء الآخر من الوقت لما صلح أن يكون موجباً لأداء الصلاة صلح موجباً لما هو خلف عنه وهو القضاء . وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إذا جاء المشهود بقتله حياً أو رجع الشهود والولى جميعاً بعد استيفاء القصاص فاختر ولى القتل تضمنين الشهود فإنهم يرجعون على الولي بما يضمنون ؛ لأن السبب وهو الضمان الذى لزمهم بطريق المدوان موجب للملك فى المضمون ، والمضمون وهو الدم مما يحتمل أن يكون مملوكاً فى الجملة ؛ ألا ترى أن نفس من عليه القصاص فى حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص ، فإذا انمقد السبب موجباً للأصل لمصادفة محله ينمقد موجباً للخلف وهو الدية عند المعجز عن إثبات ما هو الأصل وهو القصاص ، بمنزلة من غصب مديراً ففصبه منه آخر وأبق من يده ثم ضمن المولى الغاصب الأول فإنه يرجع على الغاصب الثانى بالضمان وإن لم يملك المدبر ، ولكن لما انمقد السبب موجباً للأصل بمصادفته محله يثبت الخلف قائماً مقامه . وكذلك شهود الكتابة يبدل مؤجل إذا رجموا فضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم أن يرجعوا على المكاتب يبدل الكتابة ؛ لأن السبب قد تقرر موجباً للأصل وهو الملك فى المضمون لمصادفته محله فثبت [به الخلف ^(١)] وهو الرجوع يبدل الكتابة لوجود المعجز عما هو الأصل وهو ملك الرقة باعتبار قيام الكتابة . وأبو حنيفة رضى الله عنه يقول قد وجد من الشهود التعدى بإتلاف النفس حكماً ومن الولي التعدى بإتلاف النفس حقيقة والمساواة ثابتة بين الحكيم والحقيق فى حكم الضمان ، ثم إذا اختار تضمنين المتلف حقيقة

وهو الولي لم يرجع على الشهود بشيء ؛ لأنه ضمن بجنايته من حيث الإلتلاف فكذلك إذا اختار تضمين الشهود قلنا لا يرجعون على الولي ؛ لأنهم ضمنوا بجنايتهم ، بخلاف ما إذا شهدوا بالقتل الخطأ^(١) وأخذ الولي الدية ؛ لأن وجوب الضمان هناك باعتبار تملك المال على من ألزمه القاضى الدية ، فإذا ضمن انولى كان هو الممتلك والمملوك سالم له ، وإذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا والمملوك فى يد المولى أو قد صرفه إلى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه لهذا المعنى . قولها إن السبب هنا انعقد موجباً للأصل ، ممنوع ؛ لأن الدم لا يملك بالضمان بحال ، وفى القصاص الذى قالوا الولي لا يملك نفس من عليه القصاص وإنما يستوفيه بطريق الإباحة ؛ ولهذا لم يكن له حق الاستيفاء فى الحرم ، ولا يتحول حقه إلى البدل إذا قتل من عليه القصاص ظلماً وإذا لم يكن محلاً للملك عرفنا أن السبب ما انعقد موجباً للأصل ، ولو كان الدم بمحل أن يملك لم يكن إيجاب الضمان للشهود على الولي أيضاً ؛ لأنه صار متلفاً عليهم ملك الدم ، وإلتلاف ملك الدم لا يوجب الضمان سواء أتلفه حقيقة أو حكماً ؛ ألا ترى أن من قتل من عليه القصاص فإنه لا يضمن لمن له القصاص شيئاً . وكذلك شهود العفو إذا رجعوا أو المكروه على العفو لا يضمن أحد منهم شيئاً وإن أتلف ملك الدم الثابت لمن له القصاص ، وبه فارق المدير والمكاتب ؛ لأن هناك ما هو الأصل وهو ملك الرقبة فى الموضع الذى يكون ثابتاً يكون موجباً ضمان خلفه عند الإلتلاف فكذلك إذا انعقد السبب موجباً للأصل ثم لم يعمل لمرض وهو التدبير والكتابة قلنا يكون موجباً لما هو خلفه وهو القيمة وبدل الكتابة فيرجع بهما .

(١) بخلاف شهود الخطأ فإنهم إذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله حياً رجعوا لأنهم لا يضمنون بالإلتلاف لكن بما أوجبوا للولي فإذا ضمنوا صار الولي متلفاً عليهم لأن المضمون به المال وهو محتمل للملك اه يزدوى — هامش العنابة

فصل في بيان الكلام في القسم الثاني وهو السبب

أما الكلام في القسم الثاني فنقول : تفسير السبب لغة : الطريق إلى الشيء . قال تعالى : « وآتيناه من كل شيء سبيلاً فاتبع سبيلاً » : أى طريقاً . وقيل هو بمعنى الباب ، قال تعالى : « لعل أبلغ الأسباب أسباب السموات » : أى أبوابها ، ومنه قول زهير : * ولو نال أسباب السماء بسلم * أى أبوابها . وقيل هو بمعنى الجبل ، قال تعالى : « فليمدد بسبب إلى السماء » الآية بمعنى بجبل من سقف البيت ، فالكل يرجع إلى معنى [واحد^(١)] وهو طريق الوصول إلى الشيء . وفي الأحكام السبب : عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم المطلوب من غير أن يكون الوصول به وليسكنه طريق الوصول إليه ، بمنزلة طريق الوصول إلى مكة ؛ فإن الوصول إليها يكون بمشي الماشي وفي ذلك الطريق لا بالطريق ، ولكن يتوصل إليها من ذلك الطريق عند قصد الوصول إليها . وكذلك الجبل ؛ فإنه طريق للوصول إلى قمة البئر أو إلى الماء الذي في البئر ولكن لا بالجبل بل بنزول النازل أو استقاء النازح بالجبل .

وأما تفسير العلة فهي : الغيرة بحلولها حكم الحال ، ومنه سمي المرض علة لأن بحلولها بالشخص بتغير حاله ، ومنه يسمى الجرح علة لأن بحلوله بالمجروح يتغير حكم الحال . وقيل العلة : حادث يظهر أثره فيما حل به لا عن اختبار منه ؛ ولهذا سمي الجرح علة ، ولا يسمى الجرح علة ؛ لأنه يفعل عن اختيار ، ولأنه غير حال بالمجروح . وفي أحكام الشرع العلة معنى في النصوص وهو تغير حكم الحال بحلوله بالحمل يوقف عليه بالاستنباط ؛ فإن قوله عليه السلام : « الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل » غير حال بالحنطة ولكن في الحنطة وصف هو حال بها وهو كونه مكيلاً مؤثراً في المائلة ويتغير حكم الحال بحلوله فيكون علة لحكم الربا فيه حتى إنه لما لم يحل

(١) زيادة من الهندية .

القليل الذى لا يدخل تحت الكيل لا يتغير حكم المقد فيه بل يبقى بعد هذا النص على ما كان عليه قبله . وكذلك البيع علة للملك شرعاً ، والنكاح علة للحل شرعاً ، والقتل الممد علة لوجوب القصاص شرعاً ، باعتبار أن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام ، وقد بينا أن العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وأنه لا موجب^(١) إلا الله إلا أن ذلك الإيجاب غيب فى حقنا فجعل الشرع الأسباب التى يمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم فى حقنا للتفسير علينا ، فأما فى حق الشرع فهذه العلل لا تكون موجبة شيئاً ، وهو نظير الإمامة ؛ فإن المميت والمحى هو الله تعالى حقيقة ثم جملة مضافا إلى القاتل بعملة القتل فيما ينبئ عليه من الأحكام . وكذلك أجزية الأعمال ؛ فإن المظى للجزاء هو الله تعالى بفضل ثم جمل ذلك مضافاً إلى عمل العامل بقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » فهذا هو المذهب الرضى التوسط بين الطريقتين ، لا كما ذهب إليه الجبرية من إلغاء العمل أصلاً ، ولا كما ذهب إليه القدرية من الإضافة إلى العمل حقيقة وجمل [العامل^(٢)] مستبداً بعمله .

ثم هذه العلل الشرعية تسمى نظراً ، وتسمى قياساً ، وتسمى دليلاً أيضاً على معنى أنه يوقف به على معرفة الحكم ، والدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالدخان دليل على النار ، والبناء دليل على البانى ، ولكن ما يكون علة يجوز أن يسمى دليلاً ، وما يكون دليلاً محضاً لا يجوز أن يسمى علة ؛ ألا ترى أن حدوث الأعراض دليل على حدوث الأجسام ولا يجوز أن يقال إنها علة لحدوث الأجسام ، والمصنوعات دليل على الصانع ولا يجوز أن يقال إنها علة للصانع تعالى ، فعرفنا أن الدليل قط لا يكون علة ، وقد تكون العلة دليلاً .

وأما الشرط فعناه لغة : العلامة اللازمة ، ومنه يقال أشرط الساعة :

(١) وفى النسختين : وإنما الموجب للحكم هو الله تعالى .

(٢) زيادة من النسختين .

أى علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة ، ومنه الشرطى لأنه
نصب نفسه على زى وهيئة لا يفارقه ذلك فى أغلب أحواله فكأنه لازم له ،
ومنه شرط الحجام لأنه يحصل بفعله فى موضع المحاجم علامة لازمة ، ومنه
الشروط فى الوثائق لأنها تكون لازمة ؛ فعرفنا أن الشرط فى اللغة :
العلامة اللازمة ، ومنه سمي أهل اللغة حرف إن حرف الشرط ، من قول
القائل لغيره : إن أكرمتنى أكرمتك ؛ فإن قوله أكرمتك بصيغة الفعل
الماضى ولكن بقوله إن أكرمتنى يصير إكرام المخاطب علامة لازمة لإكرام
المخاطب إياه فكان شرطاً من هذا الوجه . وفى أحكام الشرع [الشرط^(١)]
اسم لما يضاف الحكم إليه وجوداً عنده لا وجوباً به ؛ فإن قول القائل
لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ، يجعل دخول الدار شرطاً حتى لا يقع
الطلاق بهذا اللفظ إلا عند الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافاً
إلى الدخول موجوداً عنده لا واجباً به ، بل الوقوع بقوله أنت طالق عند
الدخول ، ومن حيث إنه لا أثر للدخول فى الطلاق من حيث الثبوت به
ولا من حيث الوصول إليه لم يكن الدخول سبباً ولا علة . ومن حيث إنه
مضاف إليه وجوداً عنده كان الدخول شرطاً فيه ؛ ولهذا لا نوجب الضمان
على شهود الشرط بحال ، وإنما نوجب الضمان على شهود التعليق بعد وجود
الشرط إذا رجعوا . وقد يقام الشرط مقام السبب فى حكم الضمان عند
تمذر إضافة الإنبال إلى السبب نحو حافر البئر على الطريق يكون ضامناً
لما يسقط فيه ، وهو صاحب الشرط من حيث إنه أزال بفعله المسكة عن
الأرض وهو محل يستقر فيه الثقل ، والحال فى حكم الشروط ولكن لما
تمذر إضافة الإنبال إلى ما هو السبب حقيقة وهو ثقل المائى ومشيبه جمل
مضافاً إلى الشرط فى حكم الضمان حتى لو دفع انواق فى البئر إنسان فإن
الضمان يكون على الدافع دون الحافر لأن السبب هنا صالح لإضافة الإنبال
إليه . وسنقرر هذا فى فصل الشرط ، إن شاء الله تعالى .

أما العلامة لغة فهي : العرف بمنزلة الميل والنارة ، والميل علامة الطريق لأنه معرف له ، والنارة علامة الجامع لأنها معرفة له ، ومنه سمي الميز بين الأرضين من المسناة منار الأرض ، قال عليه السلام : « لعن الله من غير منار الأرض » : أى العلامة التى تعرف بها لتمييز بين الأرضين . وكذلك فى أحكام الشرع : العلامة ما يكون معرفاً للحكم الثابت بعلمته من غير أن يكون الحكم مضافاً إلى العلامة وجوباً لها لا وجوداً عندها ، على ما نبينه فى فصل على حدة إن شاء الله تعالى .

فصل فى بيان تقسيم السبب

قال رضى الله عنه : اعلم بأن أسباب الأحكام الشرعية أنواع أربعة : سبب صورة لا معنى وهو يسمى سبباً مجازاً ، وسبب صورة ومعنى وهو يسمى سبباً محضاً ، وسبب فيه شبهة العلة ، وسبب هو بمعنى العلة . وقد بينا أن السبب : ما هو طريق الوصول إلى الشيء . فأما الذى يسمى السبب مجازاً فنحو اليمين بالله تعالى : يسمى سبباً للكفارة مجازاً باعتبار الصورة ، وهو ليس بسبب معنى ؛ فإن أدنى حد السبب أن يكون طريقاً للوصول إلى المقصود ، والكفارة باليمين إنما تجب بعد الحنث ، وهى مانعة من الحنث موجبة لصدقه وهو البر ، فعرفنا أنه ليس بسبب للكفارة معنى قبل الحنث ولكن يسمى سبباً مجازاً ؛ لأنه طريق الوصول إلى وجوب الكفارة بعد زوال المانع وهو البر^(١) وكذلك النذر المعلق بالشرط الذى لا يريد كونه ، سبب لوجوب المنذور صورة لا معنى ؛ لأنه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو إيجاد الشرط ، وإنما يكون سبباً بعد زوال المانع حقيقة . وكذلك الطلاق والعتاق المعلق بالشرط ؛ فإن التعليق سبب صورة لا معنى ؛ لأنه بالتعليق يمنع نفسه مما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده :

(١) وفى الهندية : وهو الحنث فالضمير لزوال وإلا فهو للمانع ، وكان فى الأصل وهو البر الحنث وليس بصواب ولعل نسخة الحنث كانت على المامض لجمعهما بعض الناسخين بظن الترك ، والله أعلم .

وعلى هذا قلنا : التعليق بالملك صحيح وإن لم يكن الملك موجوداً في الحال ؛ لأن المعلق ليس بطلاق ولا هو سبب الطلاق^(١) حقيقة ولكن يصير سبباً عند وجود الشرط ، وهذا لأن الطلاق والمناق لا يكون بدون الحل والتعليق يمنع الوصول إلى الحل . وكذلك النذر ؛ فإنه التزام في الذمة والتعليق يمنع وصول المنذور إلى الذمة ، والتصرف بدون الحل لا يكون سبباً كببيع الحر ، إلا أن هناك ينمقد تصرف آخر وهو اليمين ؛ لأنه عقد مشروع لقصود وفي ذلك المقصود التصرف صادق محله وهو ذمة الخائف ، بخلاف بيع الحر فإنه لا ينمقد أصلاً ، وعلى هذا لا يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث بالمال ولا بالصوم ؛ لأنها ليست بسبب للكفارة معنى ، والأداء قبل تحقق السبب لا يجوز ، بخلاف تعجيل الكفارة بعد الجرح قبل زهوق الروح في الآدمي والصيد ؛ لأنه سبب محض من حيث إنه طريق مفض إلى القتل عند زهوق الروح بالسراية ؛ يوضحه أن اليمين لا تبقى بعد الحنث لأنها مشروعة لقصود وهو البر وذلك بفوت بالحنث أصلاً ، والعقد لا يبقى بعد فوات مقصوده . ولما كانت الكفارة لا تجب إلا بعد الحنث الذي يرتفع به اليمين عرفنا أن اليمين ليست بسبب لها معنى إذ العقد لا يكون سبباً للحكم الذي يثبت [بعد فسخه . وكذلك اليمين بالطلاق ؛ فإن الطلاق إنما يكون واقعاً بما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله أنت طالق ، والنذر إنما يثبت^(٢)] باعتبار ما يبقى بعد وجود الشرط وهو قوله على صوم أو صلاة ؛ فعرفنا أن الوجود قبل وجود الشرط لا يكون سبباً معنى ، بخلاف كفارة القتل فإنه جزاء الفعل والفعل بالسراية يتقرر ولا يرتفع ، فكان قبل السراية سبباً وملك النصاب قبل كمال الحول هكذا ؛ لأنه يتقرر عنده ما لأجله كان النصاب سبباً وهو معنى النمو إلا أن مع هذا التعليق بالشرط لكونه سبباً ، مجازاً أثبتنا فيه معنى السببية بوجه ، بخلاف ما يقوله زفر رحمه الله إنه لا يثبت فيه حكم السببية بوجه . وبيان هذا في تنجيز الثلاث بعد

(١) وفي الهندية : ولا هو سبب في الحال للطلاق .

(٢) زيادة من الثمانية .

صححة التعليق فإنه مبطل للتعليق عندنا ؛ لأن التعليق يمين وموجبه البر^(١) فإذا كان هذا السبب مضموناً [بالبر^(٢)] كان له شبهة السببية في الحكم الذي يجب به بعد فوات البر على وجه الخلف عنه ؛ كالغصب ، فإنه موجب ضمان الرد في المين ثم له شبهة السببية في حكم ضمان القيمة الذي ثبت خلفاً عن رد الدين عند فوات المين ، فكما يشترط قيام الملك وصفة الحل في الحل لبقاء ما هو سبب للحكم حقيقة فكذلك يشترط لبقاء ما فيه شبهة السببية للحكم ، وتنجز الثلاث يفوت ذلك كله . وزفر يقول : ليس في التعليق شبهة السببية للحكم وهو الطلاق والعتاق وإنما هو تصرف آخر وهو المين محلها الذمة واشتراط الملك في الحل عند انعقاده ليرجع جانب الوجود على جانب المدم حتى يصح إيجاب المين به ، وهذا غير معتبر في حال البقاء ؛ ألا ترى أن بعد التطليقات الثلاث لو علق الطلاق ابتداء بالنكاح كان صحيحاً^(٣) وصفة الحل الذي به يصير الحل محلاً للطلاق معدوم أصلاً . ولـكـنـنـا نقول : الملك سبب هو في معنى الملة ؛ فإن النكاح علة للملك الطلاق ، فالتطليق بمنزلة سبب هو في معنى الملة ، على ما نبينه إن شاء الله تعالى ، فأما الإضافة إلى وقت لا تعدم السببية معنى كما يعدمه التعليق بالشرط ؛ ولهذا قلنا في قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » : إنه لا يخرج شهود الشهر من أن يكون سبباً حقيقة في حق جواز الأداء . وقوله تعالى : « وسبعة إذا رجعت » يخرج المتمتع من أن يكون سبباً لصوم السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو أداه لا يجوز ؛ لأنه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لا يتم سببه معنى ، وهناك إضافة الصوم^(٤) إلى وقت فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الأداء .

وأما السبب المحض وهو : ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم ولكن

(١) والحكم الذي يجب بعد فوات البر على وجه الخلف وهو الكفارة - هامش المئانية .

(٢) زيادة من الهندية .

(٣) والذي يخيل إلى أن الملك المستقبل مصحح لكونه سبباً في معنى الملة ، بخلاف المتنازع فإن قوله إن دخلت الدار فأنت طائت ثلاثاً فالإيجاب أصيب إلى الملك الثابت في الحال فيكون سبباً لكونه مضافاً إلى الملك القائم ، والسبب يعمل في الحل فبالثلاث زال الحل فبطل السبب - هامش المئانية .

(٤) وفي الهندية : أضاف الصوم .

لا يضاف الحكم إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده بل تتخلل بين السبب والحكم العلة التي يضاف الحكم إليها وتلك العلة غير مضافة إلى السبب ؛ وذلك نحو حل قيد العبد ، فإنه طريق لوصول العبد إلى الإباق الذي هو مُتَوَكِّلٌ مالية المولى فيه ، ولكن يتخلل بينه وبين الإباق الذي تتوى به المالية قصد وذهاب من العبد وهو غير مضاف إلى السبب السابق ، فيبقى حل القيد سبباً محضاً . وعلى هذا قلنا : لو فتح باب الاستطيل فندت الدابة أو باب القفص فطار الطير لم يجب الضمان عليه ؛ لأن العلة قوة الدابة في نفسها على الذهاب وقوة الطير على الطيران وهو غير مضاف إلى السبب الأول . وكذلك لو دُلَّ إنساناً على مال الغير فأنلفه أو على نفسه فقتله أو على قافلة حتى قطع الطريق عليهم لم يكن ضامناً شيئاً ؛ لأن الدلالة سبب محض من حيث إنه طريق الوصول إلى المقصود ويتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول ، وذلك الفعل الذي يباشره المدلول . وعلى هذا قلنا : لو قال لرجل هذه المرأة حرة فزوجها ، فذهب وتزوجها واستولدها ثم ظهر أنها كانت أمة فإنه لا يرجع بضمن قيمة الأولاد على المخبر ، بخلاف ما إذا زوجها منه على أنها حرة ؛ لأن إخباره سبب للوصول إلى المقصود ولكن تتخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاء ما هو علة فهو غير مضاف إلى السبب الأول ، وذلك عقد النكاح الذي باشرته المرأة على نفسها . وعلى هذا قلنا : الموهوب له الجارية إذا استولدها ثم استحققت لم يرجع بقيمة الأولاد على الواهب ، والمستعير إذا أتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق لم يرجع بالقيمة على المعير ؛ لأن الهبة والإعارة سبب ولكن تتخلل بينه وبين حصول الأولاد ما هو علة وهو الاستيلاء والاستعمال المفضي إلى التلف ، وذلك غير مضاف إلى السبب الأول ، بخلاف المشتري إذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق فإنه يرجع بقيمة الأولاد ؛ لأن مباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق ، وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزماً سلامة المقود عليه عن العيب ؛ ولهذا لا يرجع بالمقد في الوجهين لأنه لزمه بدلاً عما استوفاه ولا رجوع

له بسبب العيب فيما استوفاه لنفسه وإن كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب . وزعم بعض أصحابنا أن رجوع المفروق باعتبار الكفالة وذلك باشتراط البدل ؛ فإن البائع يصير كأنه قال ضمنت لك سلامة الأولاد على أنه إن لم يسلم لك فأنا ضامن لك ما يلزمك بسببه . وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وإنما يثبت في حق الضمان باشتراط البدل إلا أن الأول أصح . وقد قال في كتاب العارية : العبد المأذون إذا آجر دابة قتلقت باستعمال المستأجر ثم ظهر الاستحقاق رجع المستأجر بما ضمن من قيمتها على العبد في الحال ، والعبد لا يؤاخذ بضمان الكفالة ما لم يمتق ، وهو مؤاخذ بالضمان الذي يكون سببه العيب بعد ما التزم صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان . ولا يدخل على ما قلنا دلالة الحرم على قتل السيد ؛ فإنها توجب عليه ضمان الجزاء وهي سبب محض لا يتخلل بينها وبين المقصود ما هو العلة وهو القتل من المدلول ؛ وهذا لأن وجوب الضمان عليه بجنأته بإزالة الأمن عن الصيد ؛ فإن أمنه في البعد عن أيدي الناس وأعينهم ، وقد التزم بعقد الإحرام الأمن للصيد عنه ، فإذا صار بالدلالة جانباً من حيث إزالته الأمن كان ضامناً لذلك ، إلا أن قبل القتل لا يجب عليه الضمان لبقاء التردد ، فقد يتواري الصيد على وجه لا يقدر المدلول عليه فيعود آمناً كما كان ، فبالقتل تستقر جنأته بإزالة الأمن . فهو نظير الحراقة التي يقوم فيها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى له أثر ، فإنه يستأنى فيها مع كون الجرح جنأية ، ولكن لبقاء التردد يستأنى حتى يتقرر حكمها في حق الضمان ، بخلاف الدلالة على مال الغير ؛ فإن حفظ الأموال بالأيدى لا بالبعد عن الأيدى والأعين ، فالدال لا يصير جانباً بإزالة الحفظ بدلالته ، وهذا بخلاف المودع إذا دل سارقاً على سرقة الدويمة فإنه يصير ضامناً ؛ لأنه جان بترك ما التزمه من الحفظ بعقده وهو ترك التضييع وبالدلالة يصير مضيعاً ، فهو نظير المحزم يدل على قتل الصيد حتى يصير ضامناً لتركه ما التزمه بالعقد وهو أمن الصيد عنه . وعلى هذا قلنا : من أخرج ظبية من الحرم فولدت فهو ضامن للولد ، لأنها بالحرم آمنة ، وثبوت يده عليها يفوت معنى الصيدية ، فيثبت به معنى إزالة الأمن في حق الولد ،

بخلاف الغاصب فإنه لا يكون ضامناً للزوائد لأن الأموال محفوظة بالأيدى فإنما يجب الضمان هنا بالنصب الذى هو موجب قصر يد المالك عن ماله ، وذلك غير موحود فى الزيادة مباشرة ولا تسبياً ، ولا ينكر كونه متعدياً فى إمساك الولد ؛ ولهذا نجعله آتما ونوجب عليه رده . ولكننا نقول : هو ليس بغاصب للولد تسبياً ولا مباشرة ، وبتعد آخر سوى النصب لا يوجب ضمان النصب ، واليد الثابتة على الأم عند انفصال الولد عنها حكم النصب لا نفس النصب ، فعرفنا أنه لم يثبت النصب فى الولد بطريق السراية ولا قصداً بطريق المباشرة ولا بطريق التسبب بنصب الأم ؛ لأن قصر يد المالك تكون بإزالة يده عما كان فى يده أو بإزالة تمكنه من أخذ ما لم يكن فى يده ، وذلك غير موجود فى الولد أصلاً قبل أن يطالبه بالرد .

ومن السبب المحض أن يدفع سكيناً إلى صبي فيجأ الصبي به نفسه ، فإنه لا يجب على الدافع ضمان وإن كان فعله بعله طريق الوصول ولكن قد تخلل بينه وبين المقصود ما هو علة وهو غير مضاف إلى السبب الأول وذلك قتل الصبي به نفسه ، بخلاف ما إذا سقط من يده على رجله فمقره ؛ لأن السقوط من يده مضاف إلى السبب الأول وهو مناولته إياه ، فكان هذا سبباً فى معنى العلة ، على ما نيينه إن شاء الله تعالى . وكذلك لو أخذ صبياً حراً من يد وليه فمات فى يده بمرض لم يضمن الآخذ شيئاً ، بخلاف ما إذا قرّبه إلى مسبحة حتى افترسه سبع ؛ فإن السبب هنا بمعنى العلة باعتبار الإضافة إليه ؛ فإنه يقال لولا تقريبه إياه من هذه المسبحة ما افترسه السبع ، ولا يقال لولا أخذه من يد وليه لم يمّت من مرضه . ولو قتل الصبي فى يد الآخذ رجلاً فضمن عاقلته الدية لم يرجعوا به على عاقلة الآخذ ؛ لأنه تخلل بين السبب وجوب الضمان عليهم ما هو علة وهو غير مضاف إلى ذلك التسبب . وعلى هذا لو قال لصبي : ارق هذه الشجرة فانفضها لى ، فسقط كان ضامناً ، بخلاف ما لو قال : كل ثمرتها أو فانفضها لنفسك ؛ لأن كلامه تسبب قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صمود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه ، وفى الأول لما كان صموده لمنفعة الأمر صار بسببه فى معنى العلة بطريق

الإضافة إليه . وكذلك لو حمل صبيا على الدابة فسقط ميتاً كان الحامل ضامناً لديته ، ولو سيرها الصبي فسقط منها فوات لم يضمن الذى حمله عليها شيئاً . ليعلم أن السائل على هذا الأصل أكثر من أن تحصى .

وعما هو فى معنى السبب المحض ما هو أحد شطرى علة الحكم ، نحو إيجاب البيع وأحد وصفى علة الربا ، فإنه سبب محض على معنى أنه طريق الوصول إلى المقصود عند غيره ، وذلك الغير ليس بمضاف إليه ، فيكون سبباً محضاً .

فإن قيل : قد جعلتم حد السبب ما يتخلل بينه وبين المقصود ما هو علة للحكم وهنا الذى يتخلل هو الوصف الآخر وهو ليس بعلة للحكم بانفراده فكيف يستقيم قولكم إن أحد الوصفين سبب محض ؟ قلنا : هو مستقيم من حيث إن الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين فإنه يضاف إلى آخر الوصفين على معنى أن تمام العلة به حصل ؛ ولهذا قلنا : إن الموجب للمتنق القرابة القرية مع الملك ثم يضاف المتنق إلى آخر الوصفين وجوداً ، حتى إذا كان العبد مشتركاً بين اثنين ادعى أحدهما نسبه كان ضامناً لشريكه ، وإذا اشترى نصف قريبه من أحد الشريكين كان ضامناً لشريكه . وكذلك النسب مع الموت موجب للإرث فيضاف إلى آخر الوصفين ثبوتاً حتى إن شهود النسب بعد الوفاة إذا رجعوا ضمنوا ، بخلاف شهود النسب فى حالة الحياة ، فإذا ثبت أن إضافة الحكم إلى آخر الوصفين وهو يتخلل بين الوصف الأول وبين الحكم ، عرفنا أن الوصف الأول فى معنى السبب المحض . وهذا أصل مستمر فى الشروط والملل جميعاً ، حتى قلنا : إذا قال لامرأته إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق ، فأبأنها ودخلت إحدى الدارين فى غير ملكه ثم تزوجها فدخلت الأخرى فى ملكه تطلق ؛ لأن الحكم يكون مضافاً إلى تمام الشرط وجوداً عنده ، وذلك حصل بدخول الدار الأخرى ، فيشترط قيام الملك عنده لا عند دخول الأولى . ومن الأسباب السفينة إذا كانت تحتل مائة من وقدر جمل فيها ذلك القدر فوضع إنسان آخر فيها مئة ففرقت كان ضامناً

للجميع ؛ لأن تمام علة الفرق حصل بفعله . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما في الثلث : إن السكر منه حرام ، ثم السكر الذي هو حرام القدح الأخير ؛ لأن تمام علة الإسكار عندها فيكون مضافاً إليها خاصة . ومحمد رحمه الله ترك هذا الأصل في هذه المسألة احتياطاً لإثبات الحرمة ؛ فإنها تثبت باعتبار الصورة تارة وباعتبار المعنى أخرى .

وأما السبب الذي هو في معنى العلة فذجو قود الدابة وسوقها فإنه طريق الوصول إلى الإتيان غير موضوع له ليكون علة وهو في معنى العلة من حيث إن الإتيان مضاف إليه ؛ يقال : أتلفه بقود الدابة أو سوقها . وكذلك إذا أشرع جناحاً في الطريق أو وضع حجراً أو ترك هدم الحائط المسائل بعد التقدم إليه فيه ، فهذا كله سبب في معنى العلة . وكذلك إذا أدخل دابته زرع إنسان حتى أكلت الدابة الزرع ، فهذا سبب في معنى العلة للإتيان ، ولهذا كان موجباً عليه ضمان التلف ، ولا يكون شيئاً من هذا موجباً لحرمان الميراث ولا الكفارة ؛ فإن ذلك جزاء مباشرة الفعل . وكذلك قطع جبل القنديل المعلق وشق الزرق وفيه مائع : سبب هو في معنى العلة . وكذلك شهادة الشهود بالقصاص يكون سبباً للقتل من غير مباشرة ؛ لأن قضاء القاضى بعد الشهادة يكون عن اختيار . وكذلك استيفاء الولى والشهادة غير موضوعة للقتل في الأصل ؛ ولهذا لا يوجب الكفارة ولا يثبت حرمان الميراث في حق الشهود ، ولا يوجب عليهم القصاص . والشافعي رحمه الله لا ينكر هذا ولكن يقول هو تسبب قوى من حيث إنه قصد به شخصاً بعينه فيصلح أن يكون موجباً للقود عليه ؛ لأن فيه معنى العلة من حيث إن قضاء القاضى من موجبات الشهادة ، والقتل مضاف إلى ذلك . إلا أنا نقول : القاضى إنما يقضى عن اختيار منه وليس في وسع الشاهد ما يظهره القاضى بقضائه أو يوجبه ، فبقيت شهادة الشهود تسبباً في الحقيقة ، ولا مماثلة بين التسبب والمباشرة ، ووجوب القصاص يعتمد المباشرة . وعلى هذا قال في السير : إذا قال للفرقة : أدلكم على حصن في دار الحرب تجدون فيه الغنائم ، فإن ذهب معهم حتى دلهم عليه كان شريكهم في المصاب ؛ لأن فعله تسبب

فيه معنى العلة ، وإن وصف لهم الطريق حتى وصلوا إليه بوصفه ولم يذهب معهم لم يكن شريكهم في المصاب ؛ لأن ما صنعه تسبب محض وليس فيه من معنى العلة شيء .

وأما السبب الذي له شبهة العلة كحفر البئر في الطريق ، فإنه سبب للقتل من حيث إيجاد شرط الوقوع وهو زوال المسكة وليس بعلة في الحقيقة ، فالعلة تنقل الماشي في نفسه ، والسبب المطلق مشبه في ذلك الموضع ، فأما الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به ؛ ولهذا لم يكن موجباً للكفارة ولا حرمان الميراث ؛ فإن ذلك جزاء الفعل وفعله تم من غير اتصال بالقتول وإنما اتسل بالقتول عند الوقوع بسبب آخر وهو مشيه ، إلا أنه يجب ضمان الدية عليه ؛ لأن ذلك بدل التلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافاً إلى حفره وجوداً عنده ، فإذا كان ذلك تعدياً منه وجب الضمان عليه بمقابلة التلف حتى لو اعترض على فعله ما يمكن إضافة الحكم إليه نحو دفع دافع إياه في البئر ، فإنه يكون الضمان على الدافع دون الحافر . وعلى هذا قلنا : إذا تزوج كبيرة ورضيمة فأرضعت الكبيرة الرضيمة ، فإن الزوج يفرم نصف صداق الصغيرة ثم يرجع به على الكبيرة إن تعمدت الفساد ، وإن لم تعتمد ذلك لم يرجع عليها بشيء ؛ لأن ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك موجود من الصبية ، إلا أن إقام الثدى إياها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده . وهذا الضمان ليس بضمان إتلاف ملك النكاح ، فإنه لا يضمن بالإتلاف عندنا ، ولكن ضمان تقرير نصف الصداق على الزوج ، فإذا صار ذلك مضافاً إلى فعلها وجوداً عنده كان لفعلها شبهة العلة ، وقد كانت متعمدة في ذلك حين تعمدت الفساد ، فيلزمها ضمان العدوان ، والله أعلم .

فصل في تقسيم العلة

قال رضي الله عنه : أنواع العلة ستة : علة اسماء ومعنى وحكماً وهو حقيقة العلة ، وعلة اسماء لا معنى ولا حكماً وهو يسمى علة مجازاً ، وعلة

اسماً ومعنى لا حكماً ، وعلة تشبه السبب ، وعلة معنى وحكماً لا اسماً ، وعلة
اسماً وحكماً لا معنى .

فالأول : نحو البيع للملك ، والنكاح للحل ، والإعتاق لزوال الرق وإثبات
الحرية ، وإيقاع الطلاق للوقوع ؛ فإن هذا كله علة اسماً من حيث إنه موضوع
لهذا الموجب ؛ فإن هذا الموجب مضاف إليه لا بواسطة ، وهو علة معنى من
حيث إنه مشروع لأجل هذا الموجب ، وهو علة حكماً من حيث إن هذا
الحكم يثبت به ولا يجوز أن يتراخى عنه . واختلف مشايخنا في أن مثل هذه
العلة المطلقة هل يجوز أن تكون موجودة والحكم متأخر عنه ؟ فهم من
جوز ذلك وقال : الذى لا يجوز كون العلة خالية عن الحكم ، فأما يجوز أن
لا يتصل الحكم بها ولكن يتأخر للاح . والأصح عندنا أنه لا يجوز تأخر
الحكم عن هذه العلة ولكن الحكم يتصل بثبوت وجود هذه العلة بعد
صحتها لا بحالة ، وهو عندنا بمنزلة الاستطاعة مع الفعل لا يجوز القول بأنها
تسبق الفعل .

وأما العلة اسماً لا معنى ولا حكماً : فبيانها فيما ذكرنا من تعليق الطلاق
والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث ، فإنها علة اسماً لا معنى ولا حكماً ؛ لأن
العلة معنى وحكماً ما يكون ثبوت الحكم عند تقريره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث
لا تبقى اليمين بل ترتفع ، وكذلك بعد وجود الشرط فى اليمين بالطلاق والعتاق
لا يبقى اليمين .

وأما العلة اسماً ومعنى لا حكماً : فنحو البيع الموقوف ؛ فإنه علة للملك
اسماً من حيث إنه بيع حقيقة موضوع لهذا الموجب ، ومعنى من حيث إنه
منعقد شرعاً بين المتماقدين لإفادة هذا الحكم ؛ فإن انقضاءه وتامه معنى بما
هو من خالص حقها ، وليس فيه تمدى الضرر إلى الغير ، وهو ليس بعلة
حكماً لما فى ثبوت الملك به من الإضرار بالمالك فى خروج العين عن ملكه
من غير رضاه ؛ ولهذا إذا وجد الإجازة منه يستند الحكم إلى وقت العقد
حتى يملكه المشتري بزوائده ، فيثبت به أن العلة موجودة اسماً ومعنى .

وكذلك بيع بشرط الخيار للبائع فإنه علة اسماء ومعنى لا حكماً ؛ لأن خيار الشرط داخل على الحكم لاعلى أصل البيع ، وكان القياس أن لا يجوز اشتراط الخيار فى البيع لمعنى الفرر إلا أنا لو أدخلنا الشرط على أصل السبب دخل على الحكم ضرورة ، ولو أدخلناه على الحكم خاصة لم يكن داخلاً على أصل السبب ، فكان معنى الفرر والجهالة فى هذا أقل ، وإذا ظهر أن الشرط دخل على الحكم خاصة عرفنا أن البيع بهذا الشرط علة اسماء ومعنى لموجبه لا حكماً ؛ ولهذا لو سقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك البيع بالزيادة^(١) المتصلة والمنفصلة إلا أن أصل الملك لما صار متعلقاً بالشرط لم يكن موجوداً قبل الشرط أصلاً ، فالتمس الموجود فى هذه الحالة من المشتري لا يتوقف على أن ينفذ ثبوت الملك له إذا سقط الخيار ، وفى الأول^(٢) إنما يثبت فى الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف الشيء لا بعدم أصله ، فثبت إعتاقه بصفة التوقف أيضاً على أن ينفذ بنفوذ الملك له بالإجازة .

ومن هذا النوع الإجازة ؛ فإنها علة للملك اسماء ومعنى لا حكماً ؛ لأنها تتناول المدوم حقيقة ، والمدوم لا يكون محلاً للملك ؛ ولهذا لم يثبت الملك فى الأجر لانعدام العلة حكماً ، ويملك بشرط التعجيل لوجود العلة اسماء ومعنى ، إلا أن هناك وجود العلة اسماء ومعنى من حيث إن المتفجع به جمل كالمنفعة التى هى المقصودة بالعقد ، فأما العقد فى حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة صار مضافاً إلى حالة الوجود فيقتضى^(٣) الملك فى الأجر على حال استيفاء المنفعة لهذا ، ولا يثبت مستنداً إلى وقت العقد ؛ لأن إقامة المين مقام المنفعة فى حكم صحة الإيجاب دون الحكم ، وعلى هذا الطلاق الرجعى ؛ فإنه علة اسماء ومعنى لا حكماً ؛ لأن حكم زوال الملك به متعلق بشرط انقضاء المدة قبل الرجعة ؛ وهو فى حكم حرمة المحل ركن من أركان العلة ؛ فعرفنا أنه

(١) وفى النسختين : بزوائده .

(٢) أى فى البيع الموقوف على إجازة المالك - هامش النهاية والهندية

(٣) وفى نسخة : فيصير .

ليس بعلة حكماً؛ ولهذا لم يثبت زوال ملك الحل به ولا حرمة الوطء أصلاً .
وأما العلة التي تشبه السبب فصورتها أن يكون ما يضاف إليه الحكم أصله
موجوداً وصفته منتظراً متأخراً في وجوده خطر . فمن حيث وجود الأصل كان
علة لأن الصفة تابعة للأصل وبانعدام الوصف لا ينعدم الأصل ، ومن حيث إن
كونه موجباً للحكم باعتبار الصفة وهو منتظر متأخر فالأصل قبل وجود الوصف
كان طريقاً للوصول إليه فكان سبباً . وبيان ذلك في النصاب للزكاة فإنه سبب
لوجوب الزكاة بصفة النماء ، وحصول هذا النماء منتظر لا يكون إلا بعد مدة
قدر الشرع تلك المدة بالحول ، وبما ذكره ^(١) لم ينتصب الحول شرطاً ، فإنه قال :
« لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول » وحتى كلمة غاية لا كلمة شرط ،
وبانعدام صفة النماء للحال لا ينعدم أصل المال الذي يضاف إليه هذا الحكم
شرعاً ، فجمعناه علة تشبه السبب حتى يجوز التمجيل بعد كمال النصاب ، ولا يكون
المؤدى زكاة للمال لانعدام صفة العلة ، بخلاف المسافر إذا صام في شهر رمضان
والمقيم إذا صلى في أول الوقت فالمؤدى يكون فرضاً لوجود العلة ، مطلقة بصفتها ،
ثم إذا تم الحول حتى وجب الزكاة جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار أن الأداء وجد
بعد وجود العلة ، ولو كان محض سبب لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوباً
من الزكاة كالمؤدى قبل كمال النصاب . فهذا يتبين أن حولان الحول ليس
بتأجيل فيه ؛ لأن التأجيل مهلة لمن عليه الحق بعد كمال العلة فإذا أسقط المهلة
بالتعجيل كان في الحال مؤدياً للواجب وهنا لا يكون في الحال مؤدياً للواجب ،
وإذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعاً ، فعرفنا أن النصاب قبل
وجود صفة النماء بمضى المدة يكون علة في معنى السبب حتى يثبت حكم الأداء
بحسب هذه العلة ، ولا يثبت الوجوب أصلاً بل يكون المؤدى موقوف الصحة
على أن يكون عن الواجب إذا تم ما هو صفة العلة باستناد حكم الوجوب إليه ،
وعلى أن يكون تطوعاً إذا لم يتم ذلك الوصف . لا يدخل على هذا إذا كانت
الإبل علوفة فمجل عنها الزكاة ثم جعلها سائمة ؛ لأن هناك أصل العلة ثم وجد

(١) أي النبي عليه السلام — هامش الثمانية

وهو المال النامي ؛ فإن الغناء مطلقاً لا يحصل شرعاً إلا بالمال النامي ، وبما لا يحصل الغناء من المال لا تكون العلة موجودة بمنزلة مادون النصاب . وعلى هذا مرض الموت ، فإنه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث بعد الموت بصفة إيصال الموت به وهذا منتظر ، فكان الوجود في الحال علة تشبه السبب ، فإذا تم بإتصال الموت به استند حكمه إلى أول المرض حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث ، وإذا برأ من مرضه كان تبرعه نافذاً لأن العلة لم تتم بصفتها . وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والآدمي بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الوجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز أداء الكفارة بالمال والصوم جميعاً ، وإذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزاً عن الواجب ؛ وهذا كله لأن الوصف لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالوصوف ، فلا يمكن جعل الموصوف أحد وصفي العلة ليكون سبباً لا علة كما بينا في فصل السبب ، ولا يمكن حمل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجوداً من علة هي ذات وصفين ، فلهذا جعلناها علة تشبه السبب .

ومن هذا النوع علة العلة ؛ وذلك أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة تلك العلة^(١) من موجبات العلة الأولى فتكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف وذلك الوصف قائم بالعلة ، فكما أن الحكم هناك يكون مضافاً إلى العلة دون الصفة فهنا يكون أيضاً مضافاً إلى العلة دون الوسطة ؛ وذلك نحو الرمي ؛ فإنه يوجب تحريك السهم ومضيه في الهواء ونفوذ في المقصود حتى يبتنى عليه علة القتل ، ولكن هذه الواسطات من موجبات الرمي ، فكان الرمي علة تامة لمباشرة القتل حتى يجب القصاص على الراي ؛ ولهذا قلنا في شراء القريب إنه إعتاق تنأدى به الكفارة إذا نواه ؛ لأن الشراء موجب للملك والملك في القريب موجب للعتق ، فيصير الحكم مضافاً إلى السبب الأول لكون الوسطة من موجباته ، بخلاف ما إذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة ؛ لأن الوسطة وهي الشرط يضاف إليه العتق وجوداً عند ، لا وجوباً به ، والعتق عند وجوده

(١) وفي العتابة : بواسطة تلك الوسطة .

مضاف إلى ما وجد من التعليق بما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله أنت حر ، ولم تقترن به نية الكفارة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضى الله عنه في المزكين لشهود الزنا : إذا رجعوا ضمنوا لأن التزكية في معنى علة العلة فإن الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون التزكية ، فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا إلى التزكية ، ومن حيث إن التزكية صفة للشهادة بقى الحكم مضافا إلى الشهادة أيضا ، فأى الفريقين رجع كان ضامنا .

ومما هو نظير العلة التي تشبهه السبب ما قال أبو حنيفة رضى الله عنه في رجل قال : آخر عبد أشتريه فهو حر ، فاشتري عبداً ثم عبداً ثم مات ، فإنه يمتنع الثانى من حين اشتراؤه . وكذلك لو قال : آخر امرأة أتزوجها فهي طالق ؛ لأن الثانى موصوف بصفة الآخرة باعتبار معنى منتظر ، وهو أن لا يشتري بعده غيره حتى يموت ، ولا يتزوج بعدها غيرها فلم يكن الحكم ثابتاً في الحال لمعنى الانتظار في هذا الوصف ، فإذا زال الانتظار وتقرر الوصف كان الحكم ثابتاً من حين وجدت العلة لا من حين زوال الانتظار كما هو حكم العلة التي تشبهه السبب . وقد جعل بعض مشايخنا الإيجاب المضاف إلى وقت من هذا القسم . قال رضى الله عنه : والأسح عندى أنه من القسم الثالث فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً ؛ ولهذا لو نذر أن يتصدق بدرهم غداً فتصدق به اليوم جاز عن المنذور للحال ، ولو كان هذا من نظير القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور إلى مجئ ذلك الوقت كما بينا في تمجيل الزكاة . وكذلك قال أبو يوسف رحمه الله في النذر بالصوم والصلاة إذا أضافه إلى وقت في المستقبل : يجوز تمجيله قبل ذلك الوقت لوجود العلة اسماً ومعنى ، وإن تأخر حكم وجوب الأداء إلى مجئ ذلك الوقت بمنزلة الصوم في حق المسافر . وقال محمد رحمه الله : لا يجوز اعتباراً لما يوجبه على نفسه في وقت بعينه بما أوجب الله عليه في وقت بعينه حتى لا ينفك ذلك الوقت عن وجوب الأداء أو وجود الأداء فيه ، وإذا جاز التمجيل خلا الوقت المضاف عن ذلك أصلاً .

فأما العلة التي هو معنى حكماً لا اسماً ، فهو آخر الوصفين من علة تشتمل

على وصفين مؤثرين في المتق ، نحو ما بينا في القرابة المحرمة للنكاح مع الملك ، فإيهما وصفان مؤثران في المتق ، ثم آخرها وجوداً يكون علة معنى وحكماً ، والمراد بالمعنى كونه مؤثراً فيه ، وبالحكم أنه يثبت الحكم عنده ؛ وهذا لأن الوصف الثاني مع الأول استويا في الوجوب بهما وترجع الثاني بالوجود عنده فكان علة معنى وحكماً لا اسماً ؛ فإن الحكم مضاف إلى الوصفين جميعاً ، فمن حيث الاسم الوصف الثاني شطر العلة . وعلى هذا قلنا : أحد وصفي علة الربا يحرم النساء بانفراده لأن كل واحد من الوصفين علة معنى وحكماً إذا تأخر وجوده عن الوصف الآخر ، وحرمة النساء مبنى على الاحتياط وهو أسرع ثبوتاً من حرمة الفضل لقوله عليه السلام : « إذا اختلف النوعان فبموا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد » فجعل ثابتاً بوجود أحد الوصفين . ولا يدخل على هذا حكم الشهادة ؛ فإن شهادة الشاهد الثاني بعد الأول لا تجعل علة للاستحقاق معنى وحكماً وإن كان استحقاق الحكم عنده يكون ؛ لأن هناك الاستحقاق لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي ، وقضاء القاضي يكون بشهادة الشاهدين جميعاً فلا يتصور فيه كون أحدهما سابقاً والآخر متمماً لعلامة الاستحقاق .

فأما العلة اسماً وحكماً لا معنى ، فهو السفر والمرض في ثبوت الرخص بهما فإنها في الشريعة مضافة إلى السفر والمرض ، فعرفنا أن كل واحد منهما علة اسماً ، وكذلك من حيث الحكم ؛ فحكم جواز الترخص بالفطر ونحوه يثبت عند وجود السفر والمرض ، فأما المعنى المؤثر في هذه الرخصة فهو المشقة التي تلحقه بالصوم دون السفر والمرض ، لما بينا أن المعنى ما يكون مؤثراً في الحكم وذلك المشقة ، وإليه أشار الله تعالى في قوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » إلا أن المشقة باطن تتفاوت أحوال الناس فيه ولا يمكن الوقوف على حقيقته فأقام الشرع السفر بصفة مخصصة مقام تلك المشقة لكونه دالاً عليها غالباً ، وكذلك أقام المرض بوصف مخصوص مقام تلك المشقة ؛ فعرفنا أنه علة اسماً وحكماً لا معنى ؛ ولهذا لو أصبح مقبلاً صائماً ثم سافر فأفطر لم تلزمه الكفارة لوجود علة الإسقاط اسماً وإن انعدم

معنى وحكماً حتى لا يكون الفطر مباحاً له في هذا اليوم أصلاً . وعلى هذا قلنا .
النوم في كونه حدثاً علة اسماً وحكماً لا معنى ؛ إذ المعنى الذى هو مؤثر في
الحدث خروج نجس من البدن أو من أحد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء
فيه وذلك غير موجود في النوم إلا أن النوم بصفة مخصوصة وهو أن يكون مضطجماً
أو متكئاً لسكونه دليل استرخاء المفاصل يقوم مقام خروج شئ من البدن تيسيراً .
وعلى هذا حكم النسب فإن ملك النكاح علة لثبوت النسب اسماً وحكماً لا معنى ؛ لأن
المعنى الذى هو مؤثر في النسب كون الولد مخلوقاً من مائه ولسكنه باطن مقام النكاح
الذى هو ظاهر مقامه تيسيراً . وكذلك المس عن شهوة والنكاح في حكم
حرمة المصاهرة ؛ فإنه يكون اسماً وحكماً لا معنى . وكذلك الاستبراء ؛ فإن
استحداث ملك الوطء بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسماً وحكماً لا معنى ؛
لأن المؤثر في إيجاب الاستبراء اشتغال الرحم بماء الغير لمقصود صيانة مائه عن
الخلط بماء آخر وذلك باطن مقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث
ملك الوطء بملك اليمين مقام ذلك المعنى في وجوب الاستبراء به . ولم يتم
ملك النكاح مقام ذلك المعنى لأن زوال ملك النكاح بعد وجود السبب الموجب
لشغل الرحم يعقب عدة بها يحصل المقصود وهو براءة الرحم فلا حاجة إلى
إيجاب الاستبراء عند حدوث ملك ، وأما زوال ملك اليمين بعد الوطء
لا يعقب وجوب ما هو دليل براءة الرحم ، فتقع الحاجة إلى إيجاب الاستبراء
عند حدوث ملك الحل بملك اليمين لمقصود براءة الرحم . وأمثلة هذا النوع
أكثر من أن تحصى . وهذا في الحاصل نوعان : أحدهما إقامة الداعى مقام
المدعى كالمس والنكاح الداعى [إلى (١)] ما يثبت به معنى البعضية . والثانى
إقامة الدليل مقام المدلول كاسترخاء المفاصل بالنوم ، فإنه دليل خروج شئ من
البدن ، والتقاء الختانين في كونه موجباً للاغتسال ؛ لأنه دليل خروج النى عن
شهوة ، والمباشرة الفاحشة في كونه حدثاً عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمة الله
عليهما ؛ لأنه دليل خروج شئ منه حين انتشرت الآلة بالمباشرة . وعلى

(١) ما بين المرجعين زيادة من الهندية .

هذا قلنا : إذا قال لامرأته : إن كنت تحبيني أو تبغضيني فأنت كذا ؛ فإن إخبارها به في المجلس يكون دليل وجود ما جملة شرطاً ، فجعل قائماً مقام الدلول . وفيه ثلاثة أوجه من الفقه : أحدها الضرورة والمجوز عن الوقوف على ما هو الحقيقة كما في المحبة والبغض ، وبه تعدى الحكم إلى قوله إن حضت فأنت كذا فقالت حضت فإنه يقام خبرها به مقام حقيقة الشرط في وقوع الطلاق . والثاني الاحتياط في باب الحرمات والعبادات . والثالث دفع الحرج عن الناس فيما تتحقق فيه الحاجة لهم ؛ ولهذا جمل الشرع في باب الإجارة ملك المين المنتفع به مقام ملك العقود عليه وهو المنفعة في جواز العقد ، وأقام سبب وجود المنفعة وهو كون المين منتفعاً بها مقام حقيقة وجودها ؛ لأنها بعد الوجود لا تبقى وقتين فلا يمكن إيراد العقد عليها وتسليمها ، فلدفع الحرج فيما للناس حاجة إليه أقام الشرع غير المقصود بالمقد مقام المقصود فيما يبنى عليه عقد المعاوضة وهو وجود المقود عليه وكونه مملوكاً للعائد . فهذه حدود يتم بمعرفتها فقه الرجل ، ولكن في ضبط حدودها بمض الحرج لما فيها من الدقة ، فلا يطلبها فقيه بكسل ، ولا يقنع عن طلبها بفشل ، والله الهادي لمن جاهد في سبيله .

فصل في بيان تقسيم الشرط

وهي ستة أقسام : شرط محض ، وشرط في حكم العلة ، وشرط فيه شبهة العلة ، وشرط في معنى السبب ، وشرط اسماً لا حكماً ، وشرط بمعنى العلامة الخالصة .

فأما الشرط المحض فهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده ويمتنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها صورة حتى يوجد ذلك الشرط فتصير موجودة عندها حقيقة ، على ما بينا في الفرق بين الشرط والعلة أن الحكم مضاف إلى الشرط وجوداً عنده لا وجوباً به ؛ وذلك نحو كلمات الشرط كلها كقوله لعبد إن دخلت الدار فأنت حر أو إذا دخلت أو متى دخلت أو كلما دخلت ؛ فإن التحريم الذي هو علة يتوقف وجوده على وجود الشرط حقيقة بعد

ما وجد صورته بكلماته من المولى ، وعند وجود الشرط يوجد التحرير حقيقة
فيثبت به حكم العتق . وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات ؛ فإنها تملكت بأسباب
جعلها الشرع سبباً للوجوب كما بينا ، ثم وجود العلة حقيقة يتأخر إلى وجود
ما هو شرط فيه وهو العلم به أو ما يقوم بمقام العلم به ، حتى إن النص
النازل قبل علم المخاطب به جعل في حقه كأنه غير نازل ؛ ولهذا قلنا :
من أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان
ثم علم بذلك فإنه لا يلزمه قضاء شيء باعتباره السبب في الماضي ، وإذا أسلم
في دار الإسلام يلزمه القضاء لأن العلم ليس بشرط ولكن لأن شيوع الخطاب
في دار الإسلام وتيسير الوصول إليه بأدنى طلب يقوم مقام وجود العلم به ،
فتفسير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكماً ، وعلى هذا تؤدي العبادات
بأداء أركانها نحو الصلاة ؛ فإن أركانها القيام والقراءة والركوع والسجود ، ثم
لا يوجد الأداء بها إلا بعد وجود الشرط وهو النية والطهارة . وكذلك
المعاملات ؛ فإن ركن النكاح وهو الإيجاب والقبول لا يوجد به انعقاد العقد
إلا عند وجود الشرط وهو الشهود ، ثم هذا النوع من الشرط إنما يعرف
بصيفته أو بدلالته ، فتمى وجد صيغة كلمة الشرط لم ينفك عن معنى الشرط .
والذى قاله بعض المتأخرين من مشايخنا في قوله تعالى : « فكتبهم إن
علمتم فيهم خيراً » إنه مذكور على سبيل العادة ، وإنه لا فائدة فيه سوى
أن الحاجة إلى الكتابة أمس في هذه الحالة ، قال رضى الله عنه : هذا
ليس بقوى عندي ؛ لأن تحت هذا الكلام أنه ليس في ذكر هذا الشرط
فائدة معنى الشرط ، وكلام الله تعالى منزّه عن هذا ، بل فيه فائدة الشرط .
وبيانه أن الأمر للإيجاب تارة وللندب أخرى ، والمراد الندب هنا بدليل ما بعده
وهو قوله : « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » فإنه للندب دون الإيجاب ،
وعقد الكتابة وإن كان مباحاً قبل أن يعلم فيه خيراً فإنما يصير مندوباً إليه
إذا علم أن فيه خيراً ؛ فظهر فائدة الشرط من هذا الوجه . وكذلك قوله
تعالى : « ومن لم يستطع منكم طولا » فإنه غير مذكور على وفاق العادة
عندنا بل لبيان الندب ؛ فإن نكاح الأمة مع طول الحرية وإن كان مباحاً

له إلا أنه غير مندوب إليه وإنما يندب إليه بشرط عدم طول الحرة . وكذلك قوله تعالى : « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم » غير مذکور علی وفاق العادة بل هو بمعنى الشرط حقيقة ؛ لأن المراد هو القصر في أحوال الصلاة كالأداء راكباً بالإيماء والإيجاز في القراءة وتخفيف الركوع والسجود ، وذلك إنما يوجد عند وجود هذا الشرط وهو الخوف ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « فإن خفتم فرجالاً أو ركباً ، فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » وقال تعالى : « فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة » فأما قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » فهو غير مذکور بصيغة الشرط فيه . وقوله تعالى : « فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم » وحكم الجواز لا يثبت إلا عند وجود هذا الشرط .

وبيان دلالة الشرط فيما قال علماؤنا : إذا قال لنسوة : المرأة التي أتزوجها منكن طالق ، أو قال لأربع نسوة له : المرأة التي تدخل الدار منكن طالق ، فإنه يتوقف وجود العلة حقيقة على وجود الزوج والدخول لوجود دلالة الشرط فيه وهو أنه مذکور على سبيل الوصف للنكرة ، بخلاف ما لو قال : هذه المرأة التي أتزوجها أو هذه المرأة التي تدخل الدار ، فإنه مذکور على سبيل الوصف للعين فلا يكون شرطاً ولا يتوقف وجود العلة على وجوده ، ولو أتى بصيغة الشرط في الوجهين يتوقف وجود العلة على وجوده بأن قال : إن تزوجت امرأة منكن أو هذه المرأة إن تزوجتها .

وأما الشرط الذي هو في حكم العلة فنحو شق الزرق حتى يسيل ما فيه من الدهن ، وقطع جبل القنديل حتى يسقط فينكسر ؛ فإن الشق في الصورة مباشرة إتلاف جزء من الزرق ؛ وفي حق الدهن هو إيجاد شرط السيلان ، ولكن جعل هذا الشرط في حكم العلة حتى يجعل كأنه باشر إراقة الدهن ؛ لأن المانع لا يكون محفوظاً إلا بوعاء ، فإزالة ما به تماسكه يكون مباشرة تفويت ما كان محفوظاً به ، وكذلك القنديل على ما هو مصنوع له

عادة لا يكون محفوظاً إلا بحبل يعلقه به ، فكان قطع ذلك الحبل مباشرة تفويت ما كان محفوظاً به فيكون إلقاء وكسراً . وعلى هذا جرح الإنسان إذا اتصل به السراية يكون مباشرة القتل حتى يجب القصاص به إذا كان عمداً ؛ لأن الحياة لا يمكن إزهاقه حقيقة بالأخذ والإخراج ولكنه محفوظ في البدن بسلامة البنية ، فنقض البنية بالجرح والقطع يكون تفويتاً لما كان به محفوظاً فيجعل ذلك مباشرة علة القتل حكماً ، بخلاف الطلاق والعتاق فإنه محفوظ عند المالك بامتناعه عن التكلم بكلمة الإيقاع ، فبعد ما تكلم بكلمة الإيقاع كان التعليق بالشرط لمنع من الوقوع ، ومن أن يكون ذلك التكلم علة حقيقة ، وإذا صار عند وجود الشرط علة حقيقة كان الحكم مضافاً إلى العلة ثبوتاً به ، وإلى الشرط وجوداً عنده ، فلم يكن الشرط هناك في حكم العلة ، حتى كان وجوب الضمان عند الرجوع على شهود التعليق دون شهود الشرط ، ولا ضمان على شهود الشرط إذا رجعوا دون شهود التعليق . وعلى هذا قال أبو حنيفة فيمن قيد عبده ثم قال : إن كان في قيدك عشرة أربال حديد فانت حر وإن حل هذا القيد فانت حر ، فشهد الشاهدان أن في القيد عشرة أربال حديد فأعتقه القاضي ثم حل القيد فإذا فيه خمسة أربال ، فإن الشهود يضمنون قيمة العبد ؛ لأن قضاء القاضي عنده بشهادة الزور ينفذ ظاهراً وباطناً ، فكان العتق ثابتاً بقضاء القاضي بعد شهادتهما قبل أن يحل القيد وها في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق بشهادتهما ؛ لأنهما شهدا أن الولي علق عتقه بشرط موجود ، والتعليق بشرط موجود يكون تنجيذاً ، فكأنهما شهدا بتنفيذ العتق ، فضمننا لإثباتهما شرطاً هو علة في الحكم .

وأما الشرط الذي يشبه العلة ، فهو أن يعارضه ما لا يصلح أن يكون علة للحكم بانفراده ، ومتى عارضه ما يصلح^(١) علة بانفراده فذلك الشرط لا يشبه العلة لمعنى وهو أن الأصل في إضافة الحكم إليه [العلة^(٢)]

(١) كان في الأصل : يصير علة ، وفي الهندية : يصلح ، وهو الصواب .

(٢) زيادة من الهندية .

وعلل الشرع فيما يرجع إلى ثبوت الحكم بها كأنها شروط على معنى أنها أمارات غير موجبة للحكم بذواتها بل يجعل الشرع إياها كذلك ، والشرط من وجه يشبهها على معنى أن الحكم يصير مضافا إلى الشرط وجوداً عنده فأمكن جمعه خلفا عن العلة في الحكم ، فقلنا : متى عارض الشرط مالا يصلح أن يكون علة في الحكم صار موجوداً بعد وجود الشرط ، فلا بد من أن يجعل الشرط خلفا عن العلة في إثبات الحكم به ، ومتى أمكن جعل المعارض علة بانفراده فلا حاجة إلى إثبات هذه الخلافة فلم يجعل للشرط شبه العلة . وبيانه فيما قلنا : إن حفر البئر في الطريق لإيجاد شرط الوقوع بإزالة المسكة عن ذلك الوضع إلا أن ما عارضه من العلة وهو ثقل الماشي لا يصلح بانفراده علة الإلتلاف بطريق المدوان ، وما هو سببه وهو مشيه لا يصلح علة لذلك فإنه مباح مطلقا ، فكان الشرط بمنزلة العلة في إضافة الحكم إليه حتى يجب الضمان على الحافر ، ولكن لا يصير مباشراً للإلتلاف حتى لا تلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث ، فكان لهذا الشرط شبه العلة لا أن يكون علة حكما . وقلنا في شهود التعليق وشهود الشرط : إذا رجعوا فالضمان على شهود التعليق خاصة ؛ لأنهم نقلوا قول المولى أنت حر ، وهذا بانفراده علة تامة لإضافة حكم المتق إليه فلم يكن للشرط هناك شبه العلة ؛ فلهذا لا يضمن شهود الشرط شيئا سواء رجع الفريقان أو رجع شهود الشرط خاصة . وكذلك إذا رجع شهود التخخير وشهود الاختيار ؛ فإن الضمان على شهود الاختيار خاصة ؛ لأن التخخير سبب وما عارضه وهو الاختيار علة تامة للحكم ، فكان الحكم مضافا إليه دون السبب ، فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط . وعلى هذا قلنا : إذا اختلف حافر البئر^(١) مع ولي الواقع فيها وقال^(٢) الحافر أوقع فيها نفسه ، وقال الولي لا بل وقع فيها ، فالقول قول الحافر استحسانا ؛ لأن الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لضرورة كون العلة غير صالحة ، فالحافر يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية

(١) وفي الممانية : الحافر للبئر .

(٢) كذا في النسخين ولعله : فقل .

العلة للحكم ويندر سبب الخلافة وذلك حكم ضرورى فكان القول قوله ، بخلاف الجارج إذا ادعى أن المجروح مات بسبب آخر ، وقال الولي : مات من تلك الجارحة ، فإن القول قول الولي ؛ لأن الجارج صاحب علة لا صاحب شرط كما بينا ، والأصل في العلة الصلاحية للحكم ، فكان الولي هو المتمسك بالأصل هنا . وعلى هذا قلنا : إذا غصب من آخر حنطة فزرعها فإن الزرع يكون مملوكاً للغاصب ؛ لأن ماهو العلة لحصول الجارج وهو قوة الأرض والهواء والماء مسخر بتقدير الله تعالى لا اختيار له فلا يصلح لإضافة الحكم إليه ، والإلقاء الذى هو شرط جامع بين هذه الأشياء يجعل كالعلة خلفاً عنها في الحكم ؛ فهذا^(١) الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافاً إلى عمله فيكون مملوكاً له ، وإذا سقط الحب في الأرض من غير صنع أحد بأن هبت به الريح فقد تعذر جعل هذا الشرط خلفاً عن العلة ، فجعل المحل الذى هو في حكم الشرط كالعلة خلفاً حتى يكون الجارج لصاحب الحنطة لكونها محلاً لما حصل وهو الجارج .

وأما الشرط الذى هو في معنى السبب فهو أن يعترض عليه فعل من مختار ويكون سابقاً عليه ؛ وذلك نحو ما إذا حل قيد عبد فأبقى لم يضمن عند أصحابنا جميعاً ، وحل القيد إزالة المانع للعبد من الذهاب فكان شرطاً ، فقد اعترض عليه فعل من مختار وهو الذهاب من العبد الذى هو علة تلف المالية فيه ، فما هو الشرط كان سابقاً عليه ، وما هو العلة غير مضاف إلى السابق من الشرط ، فتبين به أنه بمنزلة السبب المحض ، لأن سبب الشيء يتقدمه ، وشرطه يكون متأخراً عن صورته وجوداً ، وإذا كان بمعنى السبب كان تلف المالية مضافاً إلى ما اعترض عليه من العلة دون ما سبق من السبب . وعلى هذا لو أرسل دابة في الطريق فجالت بمنة أو يسرة عن سنن الطريق ثم سارت^(٢) فأصاب شيئا فلا ضمان

(١) وفي الثمانية : وبهذا .

(٢) زاد في كشف البردوى ناقلاً عن الميسوط بعد قوله ثم سارت : أو وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فأصاب الخ فلعل هذه العبارة سقطت هنا من النسخ ، والله أعلم .

على المرسل ؛ لأن الإرسال هناك سبب محض وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب إلى السبب الأول حين لم تذهب على سنن إرساله حتى يكون سابقاً بذلك الإرسال ، فكان^(١) الأول المتقدم شرطاً بمعنى السبب ، ثم في الوجهين يضاف الهلاك إلى ما اعترض من الفعل دون ما سبق ، وفعل الدابة لا يوجب الضمان على مالكها . وعلى هذا قلنا في الدابة المتفلتة : إذا أتلقت زرع إنسان ليلاً أو نهراً لم يضمن صاحبها شيئاً ؛ لأنه لم يوجد منه علة ولا سبب ولا شرط به ير به الإتيان مضافاً إليه . وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضى الله عنهما : إذا فتح باب القفص فطار الطير أو فتح باب الاسطبل فندت الدابة في فور ذلك فإن الفاتح للباب لم يضمن شيئاً ؛ لأن فعله شرط لأنه إزالة المانع من الانطلاق وذلك شرط الانطلاق ، ثم اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إليه ، فكان الأول شرطاً في معنى السبب فلا يصير الهلاك مضافاً إليه ، وقد اعترض عليه ما هو العلة ، بخلاف حفر البئر إذا وقع فيه الماشي ؛ فإن ما اعترض هناك من مشيه لا يصلح أن يكون علة الإتيان حين^(٢) لم يكن عالمًا بسمق ذلك المكان حتى لو وقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئاً ؛ لأن ما اعترض علة صالحة للحكم وهو فعل حصل من مختار على وجه القصد إليه ؛ ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم به فانحسفت به لم يضمن الواضع شيئاً ، وكذلك إذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلقت رجله . ولكن محمداً رضى الله عنه يقول فعل الدابة هدر شرعاً وهو غير صالح لإضافة الحكم إليه فيكون مضافاً إلى الشرط السابق الذي هو في معنى السبب ، بخلاف فعل العبد من الإباق فإنه صالح شرعاً لإضافة الحكم إليه . والجواب لها أن فعل الدابة لا يصلح لإيجاب حكم به ولكن يصلح لقطع الحكم ؛ ألا ترى أن في الدابة التي أرسلها صاحبها في الطريق إذا جالت يمنة أو يسرة اعتبر فعلها في قطع حكم إرسال صاحبها . وكذلك الصيد إذا خرج من الحرم يعتبر فعله في

(١) في الأصل الأحمدي كلمة لم تقرأ ، وفي الثمانية : وفي الأول الخ ولمل الصواب فكان الأول شرطاً بمعنى السبب الخ وهو ما اخترناه ، والله أعلم .
(٢) وفي كشف البرذوى « حيث » مكان « حين » .

قطع الحكم وهو الحرمة الثابتة له بسبب الحرم . وإذا صال على إنسان فكذلك الجواب . وبظاهر هذا الكلام يقول الشافعى فى الجمل إذا صال على إنسان فقتله إنه لا يضمن شيئاً ؛ لأن فعل الجمل صالح لقطع الحكم الثابت به وهو العصمة والتقوم الثابت فيه لحق المالك . ولكننا نقول : فعل الدابة غير صالح لإيجاب الشيء على مالكها ، وفى إسقاط حقه فى تضمين التلّف إيجاب حكم عليه وهو الكف عن الاعتداء على من اعتدى عليه بإتلاف ماله وماله لا يوجد فى صيد الحرم . وعلى هذا قلنا : لو أرسل كلباً على صيد مملوك لإنسان فقتله الكلب أو أشلاه^(١) على بعير إنسان فقتله أو على ثوب إنسان فخرقه ، لم يضمن شيئاً ؛ لأن ما وجد منه من الإشلاء سبب قد اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب إلى ذلك السبب ؛ فإن بمجرد الإشلاء لا يكون سابقاً له ، بخلاف ما إذا أرسل كلبه المعلم على صيد فذبحه فإنه يجعل كأنه ذبحه بنفسه فى حكم الحل ؛ لأن الاصطياد نوع كسب ينفى عنه معنى الحرج وينبئ الحكم فيه على قدر الإمكان ، فأما فى ضمان العدوان يجب الأخذ بمحض القياس ؛ لأن مع الشك فى السبب الموجب للضمان لا يجب للضمان بحال . وعلى هذا قلنا : لو أوقد ناراً فى ملكه فهبت الريح بها إلى أرض جاره حتى أحرقت كدسه^(٢) لم يضمن ، ولو ألقى شيئاً من الهوام على الطريق فانقلبت من مكان إلى مكان آخر ثم لدغت إنساناً لم يضمن الملقى شيئاً . فما كان من هذا الجنس فتخرجه على الأصل الذى قلنا .

وأما الشرط اسماً لا حكماً وهو المجاز فى هذا الباب فنحو الشرط السابق وجوداً فيما علق بالشرطين ، نحو أن يقول لعبده إن دخلت هانين الدارين فأنت حر ، فإن دخوله فى الدار الأولى شرط اسماً لا حكماً ؛ لأن الحكم غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده ؛ ولهذا لم يعتبر عتاقاً قيام الملك عند وجود الشرط الأول خلافاً لفرز رضى الله عنه ؛ وهذا لأن الملك فى المحل شرط

(١) أشلاه : أى أغراه وأرسله ، كما فى الكشف .

(٢) وفى الثانية : حتى احترق كراسه . قلت : الكدس بالضم واحد الأكداس ، وهو : ما يجمع من الطعام فى البيدر ، فإذا ديس ودفق فهو العرمة — كذا فى المغرب .

لنزول الجزاء أو لصحة الإيجاب ، والحكم غير مضاف إلى الشرط وجوباً به فإنه لا تأثير للشرط في ذلك ، ولا وجوداً عنده فإنه لا يترك الطلاق في المحل ما لم يتم الشرط ، فلو اعتبرنا الملك عند وجوده إعمالاً يعتبر لبقاء اليمين ومحل اليمين الذمة ، فكانت باقية ببقاء محلها من غير أن يشترط فيه الملك في المحل .

وأما الشرط الذي هو علامة فنحو الإحصان لإيجاب الرجم ؛ فإنه علامة يعرف بظهوره كون الزنا موجباً للرجم ، وهو في نفسه ليس بعلّة ولا سبب ولا شرط محض في إيجاب الرجم . وحد الشرط : ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة إلى وجوده ، كما في تعليق الطلاق بدخول الدار ، والزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يمتنع ثبوت الحكم به إلى وجود الإحصان ؛ كيف ولو وجد الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده حكم الرجم ؟ فمرفنا أنه غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجوداً عند وجوده ، ولكنه يعرف بظهوره أن الزنا حين وجد كان موجباً للرجم فكان علامة ؛ ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الإحصان إذا رجعوا ، بخلاف ما قال أبو حنيفة رضي الله عنه في المزكين لشهود الزنا إذا رجعوا بعد الرجم ، فإن التزكية بمنزلة علة العلة [كما بينا^(١)] ولهذا يثبت الإحصان بعد الزنا بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافاً لغيره ؛ لأنه لما كان معرفاً ولم يكن الرجم مضافاً إليه وجوباً ولا وجوداً كانت هذه الحالة كغيرها من الأحوال في حكم الشهادة ، فكما ثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذلك في هذه الحالة .

فإن قيل : أنا أثبت النكاح بهذه الشهادة ولكن لا يثبت التمكن للإمام من إقامة الرجم ؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة النساء في إيجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في إثبات التمكن من إقامة الرجم ، بمنزلة ما لو كان الزاني عبداً مسلماً لنصراني فشهد عليه نصرانيان أن مولاه كان أعتقه قبل الزنا ، فإنه تثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الإمام من إقامة الرجم عليه ؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة الكفار في إيجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم

في إثبات التمكن من إقامة الرجم على المسلم . قلنا : هذا ليس بصحيح ؛ لأن شهادة النساء دخلها الخصوص في الشهود به لا في الشهود عليه والشهود به ليس عس الرجم أصلاً ، وشهادة الكفار دخلها الخصوص في الشهود عليه لا في الشهود به ؛ فإن شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم ، والإقامة عند الشهادة^(١) تكون على المسلم وهو حادث فلا تجعل شهادتهم فيه حجة ؛ وهذا لأن في الموضعين جميعاً في الشهادة معنى تكثير محل الجناية من حيث الجناية على نعمة الحرية في أحد الموضعين وعلى نعمة إصابة الحلال بطريقه في الموضع الآخر وهو الإحصان . ثم في تكثير محل الجناية يتضرر الحائى والجائى مسلم ، وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم لا تكون حجة أصلاً ، فأما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجل تكون حجة ، وإنما لا تكون حجة فيما تضاف إليه العقوبة وجوباً به أو وجوداً عنده وذلك لا يوجد في هذه الشهادة أصلاً . وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله : إذا علق طلاقاً أو عتاقاً بولادة امرأة ولم يقر بأنها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها ، ثبت بها وقوع الطلاق والعتاق ؛ لأن هذا شرط بمنزلة الملامة من حيث إن الطلاق إنما يصير مضافاً إلى نفس الولادة وجوداً عندها ، وأما ظهور الولادة فمعرف لا يضاف إليه الطلاق وجوباً به ولا وجوداً عنده ، والولادة تظهر بشهادة النساء في غير هذه الحالة حتى يثبت النسب بشهادة القابلة وحدها ، فكذلك في هذه الحالة كما في مسألة الإحصان . ولكن أبو حنيفة رضى الله عنه يقول : الولادة شرط محض من حيث إنه يمنع تبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة إلى وجوده ثم لا يكون الطلاق والعتاق من أحكام الولادة ، وشهادة القابلة حجة ضرورية في الولادة لأنه لا يطلع عليها الرجال ، وإنما تكون حجة فيما هو من أحكام الولادة أو مما لا تنفك الولادة عنه خاصة ، فأما في الطلاق والعتاق هذا الشرط كغيره من الشرائط . وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد في الممتدة إذا جاءت بولد فشهدت القابلة على الولادة : يثبت النسب بشهادتها

وإن لم يكن هناك جبل ظاهر ولا فراش قائم ولا إقرار من الزوج بالحبل ؛ لأن الولادة لثبوت النسب شرط بمنزلة العلامة ، فإن بها يظهر ويعرف ما كان موجوداً في الرحم قبل الولادة ، وكان ثابت النسب من حين وجد ، فلم يكن النسب مضافاً إلى الولادة وجوباً بها ولا وجوداً عندها ، والولادة في غير هذه الحالة تثبت بشهادة القابلة وحدها ، بمعنى إذا كان هناك فراش قائم أو جبل ظاهر أو إقرار من الزوج بالحبل ، فكذلك في هذه الحالة . وأبو حنيفة رحمه الله يقول : الولادة بمنزلة المرف كما قالوا ولكن في حق من يعرف الباطن ، فأما في حقنا فالنسب مضاف إلى الولادة ؛ لأننا بنى الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن ، فما كان باطنياً يجعل في حقنا كالمدوم إلى أن يظهر بالولادة ، بمنزلة الخطاب النازل في حق من لم يعلم به ؛ فإنه يجعل كالمدوم ما لم يعلم به ، وإذا صار النسب مضافاً إلى الولادة من هذا الوجه لا تثبت الولادة في حقه إلا بما هو حجة لإثبات النسب ، بخلاف ما إذا كان الفراش قائماً ، فالفراش المعلوم هناك مثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة علامة معرفة ، وكذلك إذا كان الجبل ظاهر أَوْ أقر الزوج بالحبل فقد كان السبب هناك ثابتاً بظهور ما يثبت له لنا قبل الولادة . وعلى هذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه : استهلال المولود في حكم الإرث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها ؛ لأن حياة الولد كان غيباً عنا وإنما يظهر عند استهلاله فيصير مضافاً إليه في حقنا ، والإرث يبتنى عليه ، فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالعيب بشهادة النساء في جارية اشتراها بشرط البكارة إذا شهدت أنها ثيب قبل القبض ولا بعده ولكن يستحلف البائع ، فعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله الاستهلال [معرف ؛ فإن حياة الولد لا تكون مضافاً إليه وجوباً به ولا وجوداً عنده ، ونفس الاستهلال ^(١)] في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصل على المولود ، فكذلك في حالة التوريث .

(١) ما بين المربعين زيادة من العناية .

فصل في بيان تقسيم العلامة

العلامة أنواع أربعة : علامة هي دلالة الوجود فيما كان موجوداً قبله .
ومنه علم الثوب ، ومنه علم المسكر ، وهذا حد العلامة المحضة . وعلامة هي
بمعنى الشرط ، وذلك الإحصان في حكم الرجم كما بينا . وعلامة هي علة
فقد بينا أن العمل الشرعية بمنزلة العلامات للأحكام ، فإنها غير موجبة بذواتها
شيئاً بل يحمل الشرع إياها موجبة وعلامة تسمية ومجازاً وهي علل
الحقائق المعتبرة بذواتها على ما نبينها في موضعها . وقد جمل الشافعي عجز
القاذف عن إقامة أرامة من الشهداء علامة لطلان شهادة القاذف لا شرطاً
حتى قال القذف مبطل شهادته قبل ظهور مجزئه عن إقامة الشهود ، ثم ظهور
المعجز يعرف لنا هذا الحكم فكان علامة ، بخلاف الجلد فإنه فعل يقام على
القاذف فكان المعجز فيه شرطاً ؛ لأن إقامة الحد يصير مضافاً إليه وجوداً
عنده ، فأما سقوط شهادته أمر حكمي فيثبت بنفس القذف لأنه كبيرة ؛
لما فيه من إشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم ، فالأصل في الناس
هو العفة عن الزنا ، والتمسك بالأصل واجب حتى يتبين خلافه ، وباعتبار هذا
الأصل كان القذف كبيرة ، فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق
وسقوط الشهادة بنفسها . ولكننا نقول : المعجز عن إقامة أربعة من الشهداء
شرط لإقامة الجلد ولإبطال شهادة القاذف ، والحكم المعلق بالشرط لا يكون
ثابتاً قبل وجود الشرط ، وهذا لأن كل واحد منهما فعل خطوب الإمام
بإقامته على القاذف وأحدهما معطوف على الآخر ، كما قال تعالى : « فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً » ثم هذا المعجز الذي هو شرط
يثبت بما ثبت به المعجز عن دفع سائر الحجج في إلزام الحكم بها ، وذلك بأن
يمهله على قدر ما يرى إلى آخر المجلس أو إلى المجلس الثاني ، والذي قال
القذف كبيرة قلنا : هذه الصفة للقذف غير ثابتة بنفسه مستحقاً شرعاً
بدليل أنه يتمكن من إثباته بالبيئة ، في نفسه خبر متميل ^(١) بين الصدق

(١) وفي كشف البردوى « متردد » مكان « متميل »

والكذب ، وقد يتمين فيه معنى الحسبة إذا كان الزانى مصراً غير تائب ،
وللقاذف شهود يشهدون عليه بالزنا ليقام عليه الحد ، وكيف يكون نفس
القذف كبيرة وقد تتم به الحجة موجباً للرجم ؛ فإن الشهود على الزنا قذفة
في الحقيقة ، ثم كانت شهادتهم حجة لإيجاب الرجم ؛ فعرفنا أن ما ادعاه
الخصم من المعنى الذى يجعل به نفس القذف مسقطاً للشهادة بحث لا يمكن
تحقيقه ، وبمدا ظهر مجزه عن إقامة الشهود إنما تسقط شهادته بسبب ظهور
عجزه وهو من حيث الظاهر حتى إن بمد إقامة الحد عليه وبطلان شهادته لو أقام
أربعة من الشهداء^(١) على زنا المذوف فإن الشهادة تكون مقبولة حتى يقام
الحد على المشهود عليه ، وبصير القاذف مقبول الشهادة إن لم يتقدم العهد ، وإن
تقدم العهد يصير مقبول الشهادة أيضاً وإن كان لا يقام الحد على المشهود عليه .
أورد ذلك في المتقى رواية عن أبى يوسف أو محمد ، هذا قول أحدهما ،
وفى قول الآخر لا تقبل الشهادة بمد إقامة الحد عليه ؛ لأن إقامة الحد على
القاذف حكم يكذب الشهود في شهادتهم على المذوف بالزنا ، وكل شهادة
جرى الحكم بتمين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة أصلاً ، كالفاسق
إذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم أعادها بعد التوبة ، والله المجرى لمن
اتقى وأحسن .

باب أهلية الآدمى لوجوب الحقوق له وعليه

وفى الأمانة التى حملها الإنسان

قال رضى الله عنه : فهذه الأهلية نوعان : أهلية الوجوب ، وأهلية
الأداء . وأما أهلية الوجوب وإن كان يدخل في فروعها تقسيم فأصلها واحد ،
وهو السالحية لحكم الوجوب ، فمن كان فيه هذه السالحية كان أهلاً
للوجوب - عليه ، ومن لا فلا . وأهلية الأداء نوعان : كامل ، وقاصر .

(١) و - تنبيهية : الشهود

فالكامل : ما يلحق به المهددة والتبعية . والقاصر : ما لا يلحق به ذلك .
فنبداً ببيان أهلية الوجوب . فنقول :

أصل هذه الأهلية لا يكون إلا بعد ذمة صالحة لكونها محلاً للوجوب ؛ وإن
المحل هو الذمة ؛ ولهذا يضاف إليها ولا يضاف إلى غيرها بحال ؛ ولهذا احتصر به
الآدمي دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة صالحة . ثم الذمة في اللزمة هو :
المهد ، قال تعالى : « لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة » وقال عليه السلام :
« وإن أرادوكم أن تمطوهم ذمة الله فلا تمطوهم » ومنه يقل أهل الذمة
للمجاهدين ، والمراد بهذا المهد ما أشار الله تعالى في قوله : « وإذ أحد : »
من بني آدم « والجنين مادام بحفنا في البطن ليست له ذمة صالحة ؛ لكونه
في حكم جزء من الأم ولكنه منفرد بالحياة معد ليكون نفساً له ذمة ، فباعتبار
هذا الوجه يكون أهلاً للوجوب الحق له من عتق أو إرث أو نسب أو وصية ،
ولاعتبار الوجه الأول لا يكون أهلاً للوجوب الحق عليه ، فأما بعد ما يولد
فله ذمة صالحة ؛ ولهذا لو اقلب على مال إنسان فأنتلفه كان ضامماً له ،
ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه ، وهذه حقوق ثبتت شرعاً . ثم بعد
هذا زعم بعض مشايخنا^(١) أن باعتبار صلاحية الذمة يثبت وجوب حقوق الله
تعالى في حقه من حين يولد . وإنما يسقط ما يسقط بعد ذلك بمعدر السما دمع
الحرج . قال : لأن الوجوب بأسباب هي الوجوب شرعاً وقد تقدم بيانها ، وتلك
الأسباب متقررة في حقه والمحل صالح للوجوب فيه فيثبت الوجوب باعتبار السبب
والمحل ، وهذا لأن الوجوب خبر ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتد فيه عقله وتعميره ،
بل هو ثابت عند وجود السبب علينا شرعاً شئنا أو أئبنا ؛ قال تعالى : « وكل
إنسان أئبناه طائرته في عنقه » والمراد بالعتق الذمة ، وإنما يعتبر تمييزه أو تمسكه
من الأداء في وجوب الأداء ، وذلك حكم وراء أصل الوجوب ؛ ألا ترى أن النائم
والمغمى عليه يثبت حكم وجوب الصلاة في حقهما بوجود النسب مع عدم التمسك
والتمكن من الأداء للحال ثم يتأخر وجوب الأداء إلى الانتباه والإفاقة ؛ وهذا

(١) وهو القاضي أبو ريد رحمه الله — كذا كان على هامش المخطوطة .

لأن الله تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة ليكون بها أهلاً لوجوب حقوق الله تعالى عليه ، ثم أثبت له العصمة والحرية والمالكية ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الأمانة ، ثم هذه الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد ، المميز وغير المميز فيه سواء ، فكذلك الذمة الصالحة لوجوب الحقوق فيها ثابتة له^(١) من حين يولد يستوى فيه المميز وغير المميز ، ثم كما يثبت الوجوب بوجود السبب شرعاً في محله ثبتت الحرمة ، يعنى الحرمة بالنسب والرضاع والمصاهرة ، وتلك الحرمة تثبت في حق المميز وغير المميز لوجود السبب بعد صلاحية المحل وإن كان ذلك حكماً شرعياً ، فكذلك الوجوب ، ثم وجوب الأداء بعد هذا يكون بالأمر الثابت بالخطاب ، وذلك لا يكون إلا بعد اعتدال الحال والعلم به ، وقد بينا أن المطالبة بأداء الواجب غير أصل الوجوب ، وهو تأويل الحديث المروى « رفع القلم عن ثلاث » فالمراد بالقلم الحساب ، وذلك ينبئ على وجوب الأداء [دون أصل الوجوب كما في الدين المؤجل إنما تكون المحاسبة بعد وجوب الأداء]^(٢) [بمضى الأجل ، وأصل الوجوب ثابت لوجود سببه . وزعم بعض مشايخنا أن الوجوب لا يثبت إلا بعد اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل ؛ لأن الموجب هو الله تعالى لما خاطب به عباده من الأمر والنهي ، وحكم هذا الخطاب لا يثبت في حق المخاطب ما لم يعلم به علماً معتبراً في الإلزام شرعاً وذلك إنما يكون بعد اعتدال الحال . ومن جمل السبب موجباً فقد أخلى صيغة الأمر عن حكمه ؛ لأن حكم الأمر المطلق الوجوب واللزوم ، وإذا كان الوجوب ثابتاً بالسبب قبل ثبوت الخطاب في حقه لم يبق للأمر حكم ، فيؤدى هذا إلى القول بأنه لا فائدة في أوامر الله تعالى ونواهيه ، وأى قول أقبح من هذا ! ولأنه لا يفهم من الوجوب شيء سوى وجوب الأداء وذلك لا يكون إلا بعد اعتدال الحال وهو حكم الأمر بالاتفاق ؛ ففرغنا أن الوجوب كذلك ، فكانت الأسباب بمنزلة العلامات في حقنا لنعرف بظهورها الوجوب بحكم

(١) كذا في الأصل وامل الصواب ثابت له أو سقط كان من الأصل قبل قوله ثابتاً أى كان ثابتاً له ، والله أعلم .

(٢) ما بين المربعين زيادة من العثمانية .

الأمر ، وقد بينا أن الحكم غير مضاف إلى العلامة وجوباً ولا وجوداً .
والدليل عليه أن الوجوب لفائدة راجعة إلى العباد ؛ فإن الله يتعالى عن أن
تلتحقه المنافع والمضار ، أى يوصف بالحاجة إلى إيجاب حق على عبده^(١) لنفسه ،
والفائدة للعباد ما يكون لهم به من الجزاء ، وذلك لا يكون إلا بالأداء الذى يكون
عن اختيار من العبد ؛ فإثبات الوجوب بدون أهلية وجوب الأداء وبدون
تصور الأداء يكون إثبات حكم شرعى هو خال عن الفائدة والقول به لا يجوز .
قال رضى الله عنه : وكلا الطريقين عندى غير مرضى ، لما فى الطريق الأول
من مجاوزة الحد فى الغلو ، وفى الطريق الثانى من مجاوزة الحد فى التقصير ؛
فإن القول بأنه لا عبرة للأسباب التى جعلها الشرع سبباً لوجوب حقوقه على سبيل
الابتلاء للعباد وتعميم بعض الأوقات أو الأمكنة وتفضيلها على بعض^(٢)
نوع تقصير ، والقول بأن الوجوب ثابت بنفس السبب من غير اعتبار ما هو حكم
الوجوب نوع غلو ، ولكن الطريق الصحيح أن يقول بأن بعد وجود السبب
والحل لا يثبت الوجوب إلا بوجود الصلاحية لما هو حكم الوجوب ؛ لأن
الوجوب غير مراد ذمة لمينه^(٣) بل لحكمه ، فكما لا يثبت الوجوب إذا وجد السبب
بدون نفس المحل^(٤) فكذلك لا يثبت إذا وجد السبب والحل بدون حكم ؛
وهذا لأن بدون الحكم لا يكون مفيداً فى الدنيا ولا فى الآخرة ؛ فإن فائدة الحكم
فى الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفى الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم ،
ونعنى بهذا الحكم وجوب الأداء ووجود الأداء عند مباشرة العبد عن اختيار
حتى يظهر به المطيع من العاصى ، فيتحقق الابتلاء المذكور فى قوله تعالى :
« ليلوكم أيتكم أحسنُ عملاً » وكذلك المجازاة فى الآخرة يبنى على هذا كما
قال تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون » وهذا لأن الوجوب خبر لا اختيار
فيه للعبد كما قالوا ، وإنما ينال العبد الجزاء على ما له فيه اختيار ، فتبين أن

(١) وفى المئانية : على عباده .

(٢) وفى المئانية : البعض .

(٣) وفى المئانية : غير مراد لمينه .

(٤) وفى المئانية : بدون المحل .

الوجوب بدون حكمه غير مفيد ، فلا يجوز القول بثبوته شرعاً ؛ ولهذا قلنا : إن قتل الأب ابنته لا يكون موجباً للقصاص ، والسبب هو العمد المحض موجود والمحل موجود ، ولكن لانعدام فائدة الوجوب وهو التمكن من الاستيفاء فإن الولد لا يكون متمكناً من أن يقصد قتل أبيه شرعاً بحال . قلنا : لا يثبت الوجوب أصلاً ، وهذا أعدل الطرق ، ففيه اعتبار السبب في ثبوت الوجوب به إذا كان موجباً حكمه وقد جملة الشرع كذلك ، وفيه اعتبار الأمر لإثبات ما هو حكم الوجوب به وهو لزوم الأداء أو إسقاط الواجب به عن نفسه . ومن تأمل صيغة الأوامر ظهر له أن موجبها ما قلنا ؛ فإنه قال : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » والإقامة والإيتاء هو إسقاط الواجب بالأداء . وكذلك قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله تعالى : « وأتموا الحج » فإن مباشرة فعل الصوم وإتمام الحج يكون إسقاط الواجب والأمر لإلزام ذلك .

ثم على هذا الطريق يتبين التقسيم في الحقوق ، فنقول : أما حقوق العباد فإما يكون فيه غرمًا^(١) أو عوضاً كالتمن في البيع فالوجوب ثابت في حق الصبي الذي لا يعقل لوجود سببه وثبوت حكمه وهو وجوب الأداء بوليّه الذي هو نائب عنه ؛ لأن المقصود المال هنا دون الفعل ؛ فإن المراد به رفع الحصران بما يكون جبرائلاً له أو حصول الربح وذلك بالمال يكون ، وأداء وليّه كأدائه في حصول هذا المقصود به . وما كان منه صلة له شبه المؤونة كنفقة الزوجات والأقارب فوجوبه ثابت في حقه عند وجود سببه ؛ لأن في حق نفقة الزوجات معنى العوضية ، وفي نفقة الأقارب معنى مؤونة اليسار ، والمقصود إزالة حاجة المتفق عليه بوصول كفايته إليه وذلك بالمال يكون ، وأداء الولي فيه كأدائه ؛ فعرفنا أن الوجوب فيه غير خال عن الحكمة^(٢)

(١) وفي هامش المثنائية : بأن يتلف مال الغير .

(٢) وفي المثنائية : عن حكمة .

وما يكون صلة له شبه الجزاء لا يثبت وجوبه في حقه أصلاً ، وذلك كتحميل العقل فإنه صلة ولكنها شبه الجزاء على ترك حفظ السفينة والأخذ على يد الظالم ؛ ولهذا يختص رجال المشيرة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء فلا يثبت ذلك في حق الصبي أصلاً . وكذلك ما يكون جزاء بطريق العقوبة كالقتل لأجل الردة^(١) بطريق الغرامة كالمقل لا يثبت وجوبه في حقه أصلاً لانعدام ما هو حكم الوجوب في حقه . فأما في حقوق الله تعالى فنقول : وجوب الإيمان بالله تعالى في حق الصبي الذي لا يعقل لا يمكن القول به لانعدام الأهلية لحكم الوجوب وذلك الأداء وجوباً أو وجوداً في حقه ، فما كان القول بالوجوب هنا إلا نظير القول بالوجوب باعتبار السبب بدون المحل كما في حق البهائم وذلك لا يجوز القول به . وكذلك العبادات المحضة ، البدني والمالي في ذلك سواء ؛ لأن حكم الوجوب لا يثبت في حقه بحال فلا يثبت الوجوب وبيانه أن الوجوب أفعال يتحقق في مبادئها معنى الابتلاء وتعظيم حق الله تعالى ، ولا تصور لذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ، ولا يحصل ذلك بأداء وليه ؛ لأن ثبوت الولاية عليه يكون جبراً بغير اختياره وبمثله لا يصير هو متقرباً حقيقة ولا حكماً ، فلو جعلنا أداء الولي كأدائه فيها هو مالي كان يتبين به أن المقصود هو المال لا الفعل وذلك مما لا يجوز القول به ؛ فلهذا لا يثبت في حقه وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج ؛ بقرره أنه لو كان الوجوب ثابتاً ثم سقط الحكم لدفع الحرج بعذر الصبي لكان ينبغي أن يقال : إذا اتفق الأداء منه كان مؤدياً للأوجب كصوم الشهر في حق المريض والمسافر والجمعة في حق المسافر ؛ فإنه إذا أدى كان مؤدياً للأوجب وبالتفاق لا يكون هو مؤدياً للأوجب وإن تصور منه ما هو ركن هذه العبادات ؛ فعرفنا أن الوجوب غير ثابت أصلاً . وكذلك قال محمد رضي الله عنه في صدقة الفطر لرجحان معنى العبادات والقرية فيها . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما : فيها معنى المؤونة فيثبت الوجوب

(١) أي القتل بعد الردة كذا بهامش العثمانية .

نحبر الفاسق الواحد . ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يحبره رجلان أو رجل عدل فقيل : معناه : رجلان عدل أو رجل عدل لأن صيغة هذا التمت للفرد والجماعة واحد ؛ ألا ترى أنه يقال : شاهدا عدل . ومن اعتمد القول الأول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد هنا بمنزلة اشتراط العدد في إخبار المدول في الشهادات فإنها للتوكيد ، واستدل عليه بما قال في الاستحسان : لو أخبر أحد المخبرين بطهارة الماء والآخى بنجاسته وأحدهما عدل والآخى غير عدل فإنه يعتمد خبر العدل منهما . ولو كان فى أحد الجانبين مخبران وفى الجانب الآخر واحد واستووا فى صفة العدالة فإنه يأخذ بقول الاثنين . وكذلك فى الجرح والتعديل كما يرجح خبر العدل على خبر غير العدل يترجح خبر المثني من المدول على خبر الواحد ، فعرفنا أن فى زيادة العدد معنى التوكيد . والذى أسلم فى دار الحرب إذا لم يعلم بوجود العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء ، فإن أخبره بذلك فاسق فقد قال مشايخنا هو على الخلاف أيضاً : عند أبى حنيفة لا يعتبر هذا الخبر فى إيجاب القضاء عليه ، وعندهما يعتبر . قال رضى الله عنه : والأصح عندى أنه يعتبر الخبر هنا فى إيجاب القضاء عندهم جميعاً لأن هذا الخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور من جهته بالتبليغ كما قال : « ألا فليبلغ الشاهدُ الغائبَ » فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده ، ثم هو غير متكلف فى هذا الخبر ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره .

فصل فى أقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

قال رضى الله عنه : اعلم بأن الرواة قسمان : معروف ، ومجهول . فالمرور نوعان : من كان معروفاً بالفقه والرأى فى الاجتهاد^(١) ، ومن كان معروفاً بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه . فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبى موسى الأشعرى وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضى الله عنهم ، وخبرهم حجة موجبة

(١) وفى المئانية والمهندية : والاجتهاد .

للعلم الذى هو غالب الرأى ، ويبتنى عليه وجوب العمل ، سواء كان الخبر موافقا للقياس أو مخالفا له ، فإن كان موافقا للقياس تأيد به ، وإن كان مخالفا للقياس^(١) يترك القياس ويعمل بالخبر . وكان مالك بن أنس يقول يقدم القياس على خبر الواحد فى العمل به ؛ لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة ، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون ثابتا بالإجماع . ولكننا نقول : ترك القياس بالخبر الواحد فى العمل به أمر مشهور فى الصحابة ومن بعدهم من السلف لا يمكن إنكاره حتى يسمون ذلك معدولا به عن القياس ، وعليه دل حديث عمر رضى الله عنه فإن حمل ابن مالك رضى الله عنه حين روى له حديث الغرة فى الجنين قال : كدنا أن نقضى فيه برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قضى به . وفى رواية : لولا ما رويت لرأينا خلاف ذلك . وقال ابن عمر رضى الله عنه : كنا نحاذر ولا نرى بذلك بأسا حتى أخبرنا رافع بن خديج رضى الله عنه أن النبى عليه السلام نهى عن كراء المزارع فتركناه لأجل^(٢) قوله ؛ ولأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة فى النقل عنه . فأما الوصف الذى به القياس فالشبهة والاحتمال فى أصله لأننا لا نعلم^(٣) يقينا أن ثبوت الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف ، وما يكون الشبهة فى أصله دون ما تكون الشبهة فى طريقه بعد التيقن بأصله ؛ يوضحه أن الشبهة هنا باعتبار توم الفلظ والتسيان فى الراوى وذلك عارض ، وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وسائر الأوصاف وهو أصل ، ثم الوصف الذى هو معنى من المنصوص بالخبر والرأى ، والنظر فيه كالسمع ، والقياس كالعمل به ، ولا شك أن الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان فى نفسه فيكون الخبر أقوى من الوصف فى الإبانة ، والسمع أقوى من الرأى فى الإصابة ، ولا يجوز ترك التقوى بالضعيف .

فأما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ كأبى هريرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما وغيرهما ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والسمع منه مدة

(١) لفظ (القياس) ساقط من الثمانية والهندية .

(٢) وفى الثمانية والهندية : من أجل .

(٣) وفى الثمانية والهندية : لأنه لا يعلم .

في حقه وإن عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ ؛ فإن باعتبار عقله يصحح الأداء منه وصحة الأداء تستدعي كون الحكم مشروعاً ولا تستدعي كونه واجراً الأداء ؛ فعرفنا بهذا أن حكم الوجوب وهو وجوب الأداء معدوم في حقه [وقد بينا أن الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب ^(١)] إلا أنه إذا أدى يكون المؤدى فرضاً ؛ لأن بوجود الأداء صار ما هو حكم الوجوب موجوداً بمقتضى الأداء [وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام الحكم فإذا صار موجوداً بمقتضى الأداء ^(٢)] كان المؤدى فرضاً ، بمنزلة العبد فإن وجوب الجمعة في حقه غير ثابت ، حتى إنه إن أذن له المولى أو حضر الجامع مع المولى كان له أن لا يؤدي ولكن إذا أدى كان المؤدى فرضاً ؛ لأن ما هو حكم الوجوب صار موجوداً بمقتضى الأداء ، وإنما لم يكن الوجوب ثابتاً لانعدام حكمه . وكذلك المسافر إذا أدى الجمعة كان مؤدياً للفرض مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً في حقه قبل الأداء بالطريق الذي ذكرنا ، والله أعلم .

فصل في بيان أهلية الأداء

قال رضي الله عنه : هذه الأهلية نوعان : قاصرة وكاملة فالقاصرة باعتبار قوة البدن ، وذلك ما يكون للصبي المميز قبل أن يبلغ ، أو المتوهم بعد البلوغ فإنه بمنزلة الصبي من حيث إن له أصل العقل وقوة العمل بالبدن وليس له صفة الكمال في ذلك حقيقة ولا حكماً . والكاملة تثبت على قدرتين : قدرة فهم الخطاب وذلك يكون بالعقل ، وقدرة العمل به وذلك بالبدن . ثم يبتنى على الأهلية القاصرة صحة الأداء ، وعلى الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب به ؛ لأن الله تعالى قال : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وقبل التمييز والنسب من الأداء لا وجه لإثبات التكليف بالأداء ؛ لأنه تكليف ما لا يطاق وقد نفى الله تعالى ذلك بهذه الآية ، ولا تصور للأداء على الوجه المشروع وهو

(١) زيادة من الثمانية .

(٢) ما بين المربعين زيادة زدناها من كشف الأسمار ناقلنا عن الإمام السرخسي ، وهو هنا ساقط من الأصول .

أن يكون على قصد التقرب إلى الله تعالى ، وبعد وجود أصل العقل والتمكن من الأداء قبل كماله في إلزام الأداء حرج ؛ قال الله تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » وقال تعالى « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » وفي إلزام خطاب الأداء قبل إكمال العقل من معنى الإضرار والحرج ما لا يخفى . ثم أصل العقل يعرف بالميان ، وذلك نحو أن يختار المرء في أمر ديناه وأخراه ^(١) ما يكون أنفع لديه ويعرف به مستور عاقبة الأمر فيما يأتيه وبذره ، ونقصانه يعرف بالتجربة والامتحان ، وبعد الترقى عن درجة النقصان ظاهراً تتفاوت أحوال البشر في صفة الكمال فيه على وجه يتعذر الوقوف عليه ، فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل حقيقة في بناء إلزام الخطاب عليه تيسيراً على العباد ، ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار ، وبقاء توهم النقصان بعد هذا الحد كذلك ، على ما بينا أن السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن للتيسير دار الحكم معه وجوداً وعدماً وأبد هذا كله قوله صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن ثلاث » والمراد بالقلم الحساب ، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء ؛ فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة ، وهو اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل . وعلى هذا قلنا : ما يكون من حقوق الله تعالى فهو صحيح الأداء عند وجود الأهلية القاصرة . وذلك أنواع :

فإنها ما يكون صفة الحسن متمينا فيه على وجه لا يحتمل غيره ، وصفة كونه مشروعاً متمين فيه على وجه لا يحتمل أن لا يكون مشروعاً بحال ، وذلك نحو الإيمان بالله تعالى فإنه صحيح من الصبي العاقل في أحكام الدنيا والآخرة جميعاً لوجود حقيقته بعد وجود الأهلية للأداء فإن حقيقته يكون بالتصديق بالقلب والإقرار باللسان ، ومن رجع إلى نفسه علم أنه في مثل هذه الحالة كان يعتقد وحدانية الله تعالى بقلبه ، والإقرار منه مسموع لا يشك فيه ولا في كونه صادقا فيما يقربه ، والحكم بوجود الشيء يبتنى على وجود حقيقته ،

(١) وفي الثمانية : وآخرته .

قال فيمن وطئ جارية امرأته : « فإن طأعته فهي له وعليه مثلها ، وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها » فإن القياس الصحيح يرد هذا الحديث ويتبين أنه كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع . ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوى إذا كان فقيها لأن ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه ، فالظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة فإنه علم سماعه [من رسول الله كذلك مخالفاً للقياس ولا تهمة في روايته فكأننا سمعنا ذلك]^(١) من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته ، ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم ؛ ألا ترى إلى ما روى عن عمرو بن ميمون قال سمعت ابن مسعود سنين فما سمعته يروى حديثاً إلا مرة واحدة ؛ فإنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذه البُهرُ والفرق وجعلت فرائضه ترتعد فقال نحو هذا أو قريباً منه أو كلاماً هذا معناه ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا . فهذا يتبين أن الوقوف على ما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم من معانى كلامه كان عظيماً عندهم فلماذا قلت رواية الفقهاء منهم ، فإذا صححت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس . ومع هذا كله فالكبار من أصحابنا يعظمون رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم ؛ فإن محمداً رحمه الله ذكر عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أخذ بقول أنس بن مالك رضى الله عنه في مقدار الحيض وغيره وكان درجة أبي هريرة فوق درجته ، فمرفنا بهذا أنهم ما تركوا العمل بروايتهم إلا عند الضرورة لا انسداد باب الرأى من الوجه الذى قررنا .

فأما المجهول فإنما نعى بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما عرف بما روى من حديث أو حديثين ، نحو وابصة بن معبد ، وسلمة بن الحبحق ، ومقل بن سنان الأشجعى رضى الله عنهم وغيرهم . ورواية هذا النوع على خمسة أوجه : أحدها أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه ، والثانى أن يسكتوا عن الطعن فيه بعد ما يشتهر ، والثالث أن يختلفوا فى الطعن فى روايته ، والرابع أن يطعنوا فى روايته من غير خلاف بينهم فى ذلك ، والخامس أن لا تظهر روايته ولا الطعن فيه فيما بينهم . أما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه

(١) ما بين المربعين زيادة من الثمانية والهندية .

فهو بمنزلة المشهورين في الرواية ؛ لأنهم ما كانوا متهمين بالتقصير في أمر الدين ، وما كانوا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه يروى ^(١) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإما أن يكون قبولهم لعلمهم بعدائته وحسن ضبطه ، أو لأنه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من بعض المشهورين يروى عنه . وكذلك إن سكتوا عن الرد بعد ما اشتهر روايته عندهم ، لأن السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالسموع فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير ، بمنزلة ما لو قبلوه وردوا عنه . وكذلك ما اختلفوا في قبوله وروايته عنه عندنا ؛ لأنه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكانه روى ذلك بنفسه . وبيان هذا في حديث معقل بن سنان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لبروع بنت واشق الأشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقاً ؛ فإن ابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته وسر به لما وافق قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى رضى الله عنه رده فقال : ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه ^(٢) حسبها الميراث لا مهر لها . فلما اختلفوا فيه في الصدر الأول أخذنا بروايته ؛ لأن الفقهاء من القرن الثاني كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته فصار معدلاً بقبول الفقهاء روايته . وكذلك أبو الجراح صاحب راية الأشجعيين صدقه في هذه الرواية . وكان علياً رضى الله عنه إنما لم يقبل روايته لأنه كان مخالفاً للقياس عنده ، وابن مسعود رضى الله عنه قبل روايته لأنه كان موافقاً للقياس عنده . فتبين بهذا أن رواية مثل هذا فيما يوافق القياس يكون مقبولا ثم العمل يكون بالرواية . وأما إذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا في ذلك فإنه لا يجوز العمل بروايته ؛ لأنهم كانوا لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه ، فاتفقهم على الرد دليل على أنهم كذبوه في هذه الرواية وعلموا أن ذلك وهم منه . ولو قال الراوى أوهمت لم يعمل بروايته ، فإذا ظهر دليل ذلك ممن هو فوقه أولى . وبيان هذا في حديث فاطمة بنت قيس ؛ فإن عمر رضى الله عنه قال : لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . قال عيسى

(١) وفي الثمانية والهندية : أنه مروي .

(٢) وفي الهندية : عقبه .

يسترق والاسترقاق عقوبة على وجه الجزاء على الكفر ؛ فإن الكفار حين أنكروا وحدانية الله تعالى جازاهم على ذلك فجعلهم عبيد عبيده ، وفي الاسترقاق إتلاف حكمى بطريق الجزاء لم يثبت استحقاقه ، فكيف لا يثبت استحقاق الإتلاف الحقيقي إذا صحت رده شرعاً ؟ قلنا : أما الضرب إذا أساء الأدب فهو تأديب للريضة في المستقبل وليس بجزاء على الفعل الماضى منه بطريق العقوبة ، بمنزلة ضرب الدواب للتأديب ، وقد ورد الشرع به فقال : « تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار » وأما الاسترقاق فليس بطريق الجزاء ولكن ما كان مباحاً غير موصوم وهو محل التملك كالصيد ، وذراعى أهل الحرب بهذه الصفة .

فإن قيل : فقد قلتم العصمة للآدى أصل ثم زوال هذه العصمة الثابتة كرامة تكون بطريق الجزاء . قلنا : لا كذلك ولكن زوال هذه العصمة كزوال صفة الصحة التى هى نعمة بالمرض ، وصفة الحياة بالموت وصفة الغنى بملك المال بالفقر بهلاك المال ، وأحد لا يقول إن ذلك جزاء بطريق العقوبة .

فأما ما يتردد من حقوق الله تعالى ويحتمل أن لا يكون مشروعا في بعض الأوقات ألا يكون حسناً في بعض الأوقات فإنه يثبت حكم صحة الأداء فيه قبل البلوغ باعتبار الأهلية القاصرة ، ولا يثبت وجوب الأداء المالى والبدنى فيه سواء كالصلاة والصوم والزكاة والحج عندنا ؛ فإن في وجوب الأداء قبل اعتدال الحال إلزام المهمة وفي صحة الأداء فيما كان منه بدنيا محض النفعة لأنه يمتاد أداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ؛ ولهذا صح منه التنفل بخمس هذه العبادات بعد أداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين ، وما كان منه مالياً في صحة الأداء منه إضرار به في العاجل باعتبار نقصان ملكه فينتى ذلك على الأهلية الكاملة ، ثم ليس من ضرورة صحة أداء البدنى اللزوم ؛ فإن من شرع في صوم أو صلاة على ظن أنها عليه ثم تبين أنها ليست عليه يصبح منه الإتمام مع انعدام صفة اللزوم حتى إذا فسد لا يجب القضاء ، وفي الحج إذا شرع بالظن ثم تبين أنه ليس عليه تنعدم صفة اللزوم حتى إذا أحصر فتحلل لم يلزمه القضاء ويصح الإتمام^(١) منه بعد انتفاء صفة اللزوم . والحصر

(١) وفي المئانية : ويصح إتمامه .

يفرق بين المسالى والبدنى فى هذا النوع باعتبار أن المسالى يقبل النيابة فى الأداء فيتوجه الخطاب بالأداء فى حقه على أن ينوب الولى عنه فى الأداء ، والبدنى لا يحتمل هذه النيابة ، فلو توجه عليه الخطاب به لحقه الممهدة بسببه فربما يعجز عن الأداء لصغره ، ثم يتضاعف عليه وجوب الأداء بعد البلوغ فيلحقه الحرج ، فلدفع الحرج قلنا لا يثبت فى حقه خطاب الأداء فيما هو بدنى ، وهذا لامعنى له ؛ لأن الواجب فى الموضعين الفعل ، فالإقامة والإيتاء كل واحد منهما فعل ، وقد بينا أن هذا الفعل لازم بطريق القرية وذلك لا يتحقق بأداء الولى ؛ إذ الولاية ثابتة عليه شرعاً بغير اختياره ، وبمثل هذه الولاية لا تتأدى العبادة . ثم هو لا يلزمه الخطاب بالإيمان كما هو مذهبنا ، ولو كان المعنى فيه الحرج الذى يلحقه بتضاعف الأداء بعد البلوغ لكان الخطاب بالإيمان يثبت فى حقه لأنه بدنى ، ولا يتضاعف وجوب الأداء عليه بعد البلوغ لتوجه الخطاب فى حالة الصغر ، بل ينبى عليه صحة الأداء فرضاً على مذهبه ، وقد جوز مثل هذا فى العبادات البدنية لتوفير المنفعة عليه حتى قال : إذا صلى فى أول الوقت ثم بلغ فى آخره فإن المؤدى يجوز عن الفرض ؛ لأن سقوط الخطاب لمعنى النظر ، ومعنى النظر هنا فى توجه الخطاب عليه فى أول الوقت حتى لا تلزمه الإعادة . وكذلك قال : إذا أحرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف فإن حجه يكون عن الفرض ؛ لأن معنى النظر هنا فى إلزام الخطاب إياه سابقاً على الإحرام ، فكان ينبى أن يقول مثل هذا فى الإيمان . ونحن أثبتنا هذا فى الصلاة^(١) والإحرام ؛ لأن توجه الخطاب لما كان لا يثبت إلا بعد البلوغ مقصوداً عليه فالمؤدى قبله إذا كان بحيث يتردد بين الفرض والنفل لا يمكن أن يجعل فرضاً بحال ؛ رأيت لو صلى رجل بعد زوال الشمس أربع ركعات قبل نزول فرضية الظهر ثم نزلت فرضية الظهر قبل مضى الوقت أكان ذلك جائزاً عن فرضه ؟ هذا شيء لا يقول به أحد . وعلى هذا قلنا : إحرامه صحيح باعتبار الأهلية القاصرة ولكن لا تلزمه الكفارات بارتكاب المحظورات ؛

(١) وفى النهاية : الصوم بدل الصلاة وأمل الصواب الصلاة لأنها ذكرت قبل ذلك دون الصوم .

الكذب محذور عقله فنستدل بائزجاره عن سائر مانعته محظوراً على ائزجاره عن الكذب الذى نعتقه محظوراً ، أولاً كان منزجراً عن الكذب فى أمور الدنيا فذلك دليل ائزجاره عن الكذب فى أمور الدين وأحكام الشرع بالطريق الأولى ، فأنما إذا لم يكن عدلاً فى تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره ؛ لأنه لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمة فالظاهر أنه لا يبال من الكذب مع اعتقاده حرمة ، واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق فى خبره فتقع المعارضة ويجب التوقف ، وإذا كان ترجيح جانب الصدق باعتباره عدالته وبه يصير الخبر حجة للعمل شرعاً ، فعرفنا أن المدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة .

فأما اشتراط الإسلام : لا تتفاء تهمة الكذب لا باعتبار نقصان حال المخبر بل باعتبار زيادة شئ فيه يدل على كذبه فى خبره ؛ وذلك لأن الكلام فى الأخبار التى يثبت بها أحكام الشرع ، وهم يما دوننا فى أصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية فى العداوة فيحملهم ذلك على السعى فى هدم أركان الدين بإدخال ما ليس منه فيه ، وإليه أشار الله تعالى فى قوله : « لا يألونكم خبالاً » : أى لا يقصرون فى الإفساد عليكم ، وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان ، فإنهم كتموا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابه^(١) بعدما أخذ عليهم الميثاق بإظهار ذلك فلا يؤمنون من أن يقصدوا مثل ذلك بزيادة هى كذب لا أصل له بطريق الرواية ، بل هذا هو الظاهر ؛ فلأجل هذا شرطنا الإسلام فى الراوى لكون خبره حجة ؛ ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين ؛ لأن العداوة ربما تحملهم على القصد للإضرار بالمسلمين بشهادة الزور ، كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب الباطن ، وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباء على الكذب فيما بينهم . وبهذا تبين أن رد خبره ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى خبره ، بمنزلة شهادة الأب للولد فإنها لا تكون مقبولة لمعنى زائد يمكن تهمة الكذب فى شهادته وهو شفقة الأبوة وميله إلى ولده طبعاً .

وأما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول : العقل نور فى الصدر به يبصر

القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج ، فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يدرك بالحواس لا أن السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر عليه ، فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك ، بل القلب يدرك [بالعقل ^(١)] ذلك بتوفيق الله تعالى ، وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبتنى عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس ؛ فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة ؛ ولهذا لا يعتبر من البهائم خلوه عن هذا المعنى ، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله ، فتنى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلاً لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة ، وهذا لأن العقل لا يكون موجوداً في الآدمي باعتبار أصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئاً فشيئاً ، ثم يتعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان على الصبي إلى أن يبلغ صفة السكال ، فحمل الشرع الحد لمعرفة كمال العقل هو البلوغ تيسيراً للأمر علينا ؛ لأن اعتدال الحال عند ذلك يكون عادة والله تعالى هو العالم حقيقة بما يحدثه من ذلك في كل أحد من عباده من نقصان أو كمال ، ولكن لا طريق لنا إلى الوقوف على حد ذلك ، فقام السبب الظاهر في حقنا مقام المطلوب حقيقة تيسيراً ، وهو البلوغ مع انعدام الآفة ، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي قبل هذا الحد شرعاً لدفع الضرر عنه لا للإضرار به ؛ فإن الصبا سبب للنظر له ؛ ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر فيما يتمخض منفعة له . ثم خبره في أحكام الشرع لا يكون حجة للإلزام دفعاً لضرر العهدة عنه كما لا يجعل ولياً في تصرفاته في أمور الدنيا دفعاً لضرر العهدة عنه ؛ ولهذا صح سماعه وتحمله للشهادة قبل البلوغ إذا كان مميزاً ؛ فقد كان في الصحابة من سمع في حالة الصغر وروى بعد البلوغ وكانت روايته مقبولة ؛ لأنه ليس في ذلك من معنى ضرر لزوم العهدة شيء ، وإنما يكون ذلك في الأداء فيشترط لصحة أدائه على وجه يكون حجة كونه عاقلاً مطلقاً ، ولا يحصل ذلك إلا

استحق الرضخ ؛ لأن ذلك محض منفعة يثبت بالأهلية القاصرة كالاختطاب والاحتشاش ، وينبغي أن يكون هذا على أصل الخصم أيضاً ؛ فإنه يقول : كل منفعة من هذا الجنس يصلح^(١) له بوليّه فإنه لا يكون أهلاً لتحصيل ذلك لنفسه بنفسه ، ومالا يحصل له بوليّه يكون هو أهلاً لتحصيله ذلك لنفسه^(٢) . وفي قبول الهبة والصدقة له قولان : في أحدهما لا يصح ذلك منه بنفسه ويصح من الولي ذلك في حقه ، وفي القول الآخر على عكس هذا . ثم استحقاق الرضخ بسبب القتال محض منفعة لا يمكن تحصيله له من قبل الولي بمباشرته سببه فينبغي أن يجعل هو أهلاً لتحصيله لنفسه بمباشرته سببه .

فأما ما هو ضرر محض فنحو إبطال الملك في الطلاق والعتاق ، ونقل الملك بالهبة والصدقة ؛ فإنه محض ضرر في المآجل لا يشوبه منفعة ؛ ولهذا ينبغي صحتّه شرعاً على الأهلية الكاملة ولا يثبت بالأهلية القاصرة حتى لا يملكه الصبي بنفسه ولا بواسطة الولي إذا باشر ذلك في حقه . وزعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع في حق الصبي أصلاً حتى إن امرأته لا تكون محلاً للطلاق . قال رضي الله عنه : وهذا عندى وهم ؛ فإن الطلاق يملك بملك النكاح إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحاً ؛ وبهذا يتبين فساد قول من يقول : إنا لو أثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خالياً عن حكمه وهو ولاية الإيقاع ، والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعاً كبيع الحر وطلاق البهيمة ؛ فإن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى إذا أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى فرق بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول أبي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما ، وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقاً في قول محمد ، وإذا وجدته امرأته مجبوراً فخصمت في ذلك فرق بينهما . ولم يبين في الجامع أن هذه الفرقة تكون بطلاق أم لا . وقال بعض مشايخنا إنها تكون بطلاق اكتفاء

(١) وفي نسخة : يحصل — كذا بهامش العناية .

(٢) وفي العناية : لتحصيله بنفسه .

بالأهلية القاصرة عند تحقق الحاجة إلى دفع الضرر عنها . وقال بعضهم :
هذه تكون بغير طلاق ؛ لأن الصبي المميز والرضيع الذي لا يعقل في هذا
الحكم سواء ، وينعدم في حق الرضيع الأهلية القاصرة والكاملة جميعاً . وإذا
كان الأب أو الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى
بدل الكتابة صار الصبي معتقاً بنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه إن كان
موسراً ، وهذا الضمان لا يجب إلا بالإعتاق فيكفي بالأهلية القاصرة في جملة معتقاً
للحاجة إلى دفع الضرر عن الشريك ؛ فمرفناً أن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة ،
فأما بدون الحاجة لا يحمل ثابتاً ؛ لأن الاكتفاء بالأهلية القاصرة لتوفير
المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض .

فأما ما يتردد بين المنفعة والضرر فنحو الماوضات كالبيع والشراء والنكاح ،
وهذا ثابت في حق الصبي عند مباشرة الولي أو عند المباشرة^(١) بإذن الولي ؛
لأن معنى توفير المنفعة فيه متوهم ، وكذلك معنى الضرر ولا ندفع معنى
الضرر إلا بالرأى الكامل وذلك يحصل عند مباشرة الولي أو عند مباشرة
الصبي بعد استطلاع رأى الولي ، فإذا اندفع توهم الضرر التحق بما تتمحض
فيه المنفعة فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة بالأهلية القاصرة ، وهذا لأن بهذه
الأهلية اعتبرت عبارته في تصحيح التصرف شرعاً في حق الغير فلأن يعتبر في
حق نفسه كان أولى . والمعنى فيه ما بينا أن في تصحيح عبارته نوع منفعة
لا نحصل له تلك المنفعة بمباشرة الولي ، ثم فيه فتح طريق يحصل^(٢) المقصود عليه
من وجهين : أحدهما بمباشرة بنفسه ، والآخر بمباشرة الولي فيكون ذلك أنفع
منه إذا كان الطريق واحداً ، وقد بينا أن بالأهلية القاصرة يثبت ما فيه توفير
المنفعة عليه . ثم على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه لما صار الرأى القاصر في حقه
مجبوراً بانضمام رأى الولي إليه التحق بالبالغ حتى نفذ تصرفه بالذنب الفاحش مع
الأجانب كما ينفذ من البالغ ، ولما اندفع معنى توهم الضرر برأى الولي جعل
بمنزلة ما لو اندفع ذلك رأيه الكامل بعد البلوغ فينفذ تصرفه بالذنب الفاحش

(١) وفي الثمانية : مباشرته .

(٢) وفي الثمانية : تحصيل .

والمقصود ما في باطن الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه إلا بمعرفة ذلك ؛ ولهذا استحب المتقدمون من السلف تقليل الرواية ، ومن كان أكرمهم ^(١) وأدوم صحبة وهو الصديق رضي الله عنه كان أقلهم رواية ، حتى روى عنه أنه قال : إذا سئلتكم عن شيء فلا ترووا ولكن ردوا الناس إلى كتاب الله تعالى . وقال عمر رضي الله عنه : أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم . ولما قيل لزيد بن أرقم ألا تروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئاً فقال : قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله شديد . وقال ابن عباس رضي الله عنهما : كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا ركبتم الصعب والذلول فهيهات ! فقد جمع أهل الحديث في هذا الباب آثاراً كثيرة ولأجلها قلت رواية أبي حنيفة رضي الله عنه حتى قال بعض الطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث . ولم يكن على ما ظن ، بل كان أعلم أهل عصره بالحديث ، ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلّت روايته . وبيان هذا أن الإنسان قد ينتهي إلى مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفى على التسكّم حاله لتوقفه على ما مضى من كلامه مما يكون بعده بناء عليه ، فقلما يتم ضبط هذا السامع لمعنى ما يسمع بعد ما فاته أول الكلام ، ولا يجدر في تأمل ذلك أيضاً ؛ لأنه لا يرى نفسه أهلاً بأن يؤخذ الدين عنه ، ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير صدره يرجع إليه في معرفة أحكام الدين ، فإذا لم يتم ضبطه في الابتداء لم ينبغ له أن يجازف في الرواية ، وإنما ينبغى أن يشتغل بما وجد منه الجهد التام في ضبطه فيستدل بكثرة الرواية ممن كان حاله في الابتداء بهذه الصفة على قلة المبالاة ؛ ولهذا ذم السلف الصالح كثرة الرواية ، وهذا معنى معتبر في الروايات والشهادات جميعاً ؛ ألا ترى أن من اشتهر في الناس بخصلة دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة بمرأى العين من الناس أو الأكل في الأسواق يتوقف في شهادته . فهذا بيان تفسير الضبط .

وأما العدالة : فهي الاستقامة . يقال : فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة في الإنصاف والحكم بالحق . وطريق عادل ، سمى به الجادة ، وضده الجور . ومنه يقال : طريق جارٍ إذا كان من البنيات . ثم العدالة نوعان : ظاهرة ، وباطنة . فالظاهرة

(١) وفي الثمانية : ومن كان أكبرهم . وفي الهندية : أ أكثر منهم .

تثبت بالدين والعقل على معنى أن من أصابها فهو عدل ظاهراً؛ لأنهما يحملا على الاستقامة ويدعوانه إلى ذلك . والباطنة لا تعرف إلا بالنظر في معاملات المرء ، ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك لتفاوت بين الناس فيهما^(١) ، ولكن كل من كان ممتنعاً من ارتكاب ما يمتدح الحرمة فيه فهو على طريق الاستقامة في حدود الدين . وعلى هذه العدالة نبني حكم رواية الخبر في كونه حجة ؛ لأن ما ثبت به العدالة الظاهرة بإمارة هوى النفس والشهوة الذى تصده عن الثبات على طريق الاستقامة ، فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل ، ولا يزايله بعدما رزق العقل ، وبعد ما اجتمعا فيه يكون عدلاً من وجه دون وجه ، فيكون حاله كحال الصبي العاقل والمعتوه الذى يعقل من جملة العقلاء ، وقد بينا أن المطلق يقتضى الكامل ، فعرفنا أن العدل مطلقاً من يترجح أمر دينه على هواه ، ويكون ممتنعاً بقوة الدين عما يمتدح الحرمة فيه من الشهوات ؛ ولهذا قال فى كتاب الشهادات : إن من ارتكب كبيرة فإنه لا يكون عدلاً فى الشهادة ، وفيما دون الكبيرة من المعاصي إن أصر على ارتكاب شيء لم يكن مقبول الشهادة . وكان ينبغي أن لا يكون مقبول الشهادة أصر أو لم يصر ؛ لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدود له شرعاً ، والفاسق لا يكون عدلاً فى الشهادة ، إلا أن فى القول بهذا سد الباب أصلاً لغير المصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات أجمع ؛ لأن الله تعالى على العباد فى كل لحظة أمراً ونهيّاً يتعذر عليهم القيام بحققهما ولكن التحرز عن الإصرار بالندم والرجوع عنه غير متعذر ، والخرج مدفوع ، وليس فى التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد معنى الخرج ؛ فلماذا بنينا حكم العدالة على التحرز التأتى عما يمتدح الحرمة فيه ؛ ولهذا قلنا صاحب الهوى إذا كان ممتنعاً عما يمتدح الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقاً فى اعتقاده ضالاً ؛ لأنه بسبب الغلو فى طلب الحجة والتعمق فى اتباعه أخطأ الطريق فضل عن سواء السبيل ، وشدة اتباع الحجة لا تمكن تهمة الكذب فى شهادته وإن أخطأ الطريق ، وكذلك الكافر من أهل الشهادة إذا كان عدلاً فى تعاطيه بأن كان مترجراً عما يمتدح الحرمة فيه إلا أنه غير مقبول الشهادة على المسلمين

الفصول على شيء معلوم ؛ فإنه يعتبر عبارته في الاختيار بين الأبوين لإلزام الحكم به ، ولا يعتبر عبارته في الحكم بإسلامه إذا سمع منه الإقرار به ، ولا شك أن المنفعة في هذا أظهر في الدنيا والآخرة ، وتعتبر عبارته في الوصية والتدبير ولا تعتبر في صحة البيع والشراء ، ومعنى المنفعة فيه أظهر منه في الوصية ، وإنما له حرف واحد يطرده في جميع هذه الفصول ، وهو أن كل منفعة يمكن تحصيلها له مباشرة وليه لا تعتبر عبارته في ذلك ، وما لا يمكن تحصيله له مباشرة وليه تعتبر عبارته فيه ، فالمنفعة المقصودة من البيع والشراء يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ، والمنفعة المطلوبة بالوصية لا يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ، وكذلك المنفعة التي له باختيار أحد الأبوين لا يمكن تحصيلها له مباشرة الولي فتعتبر عبارته في ذلك ، والمنفعة المطلوبة بالإسلام يمكن تحصيلها له مباشرة الولي ؛ فإنه يصير مسلماً بإسلام أحد الأبوين تبعاً وإن كان عاقلاً فلا تعتبر عبارته في ذلك . وقرر الشافعي رحمه الله هذا من طريق الفقه فقال : كونه مولياً عليه سمة العجز ، وكونه ولياً دليل القدرة وبينهما مفايزة على سبيل المضادة فلا يجوز اجتماعهما . قال الشافعي : ولهذا لا أصحح رده بنفسه ؛ لأن حكم الردة في حقه إما كان يثبت بطريق التبعية للأبوين يسقط اعتبار مباشرته لذلك بنفسه . ثم قرر الشافعي رحمه الله هذا فقال : إذا أسلم أحد أبويه يحكم بإسلامه مع كونه معتقداً للكفر بنفسه ، فإذا كان لا يعتبر اعتقاده في استدامة ما كان ثابتاً في حقه فلا أن لا يعتبر اعتقاده في إثبات ما لم يكن ثابتاً كان أولى . ولكننا نقول : هذا شيء نظرده من غير أن تبين صحته بدليل شرعي ؛ فإنه لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة أخرى ؛ ألا ترى أنه يصير مسلماً بإسلام أبيه تارة وإسلام أمه أخرى ، وإنما يتحقق هذه [المنافاة ^(١)] في حالة واحدة ، ونحن إذا جعلناه مسلماً بإسلام نفسه لا نجعله تبعاً في تلك الحالة ، وفي الحال الذي يكون تبعاً لأبويه لا يكون مسلماً بإسلام نفسه ، وما هذا إلا نظير العبد يكون تبعاً لمولاه في السفر والإقامة في حالة واحدة ،

(١) زيادة من النسختين وكان في الأصل : « هذا في حالة » .

ويكون أصلاً بنفسه في حالة وهو إذا خلى المولى بينه وبين ذلك ، وهذا لما في تصحيح عبارته من تحصيل منفعة مقصودة له لا يحصل ذلك بمباشرة المولى لما في توسيع الطرق عليه من المنفعة التي لا تحصل إذا كان جهة الإصابة واحداً عيناً ، وإذا أسلم أحد أبويه فإنما نجمله مسلماً تبعاً ؛ لأنه في نفسه غير معتقد شيئاً ولا واصف لشيء سوى ذلك ، حتى لو علم أنه معتقد للكفر بأن وصف ذلك نجمله مرتداً ونجمل حكمه كحكم من أسلم بنفسه ثم ارتد [نعوذ بالله تعالى ^(١)] بعد ذلك .

فهذا تمام البيان فيما ينبئ على الأهلية القاصرة والكاملة ^(٢) ، والله أعلم بالحقيقة والصواب ^(٣) .

وفي نهاية نسخة المكتبة الأحمديّة :

تم الكتاب ونجز وهذا آخره ، ووافق الفراغ من كتابته يوم الثلاثاء العشرين من شهر ربيع الأول ، سنة أربع وثلاثين وسبعمائة ، على يد العبد الفقير إلى ربه ، المعترف بذنبه ، الراجي عفوه ربه : عمر بن أحمد بن محمد الجرهمي الحنفي عفا الله تعالى عنهم أجمعين تكرماً ، بالمدرسة المقدّمية الجولينية الحنفية ، بدمشق المحروسة ، رحم الله واقفها ونور ضريحه ، الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على خير خلقه محمد وآله وصحبه وسلامه ^(٤) .

(١) زيادة من الهندية .

(٢) وفي الهندية : وباقه التوفيق ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب . تم الكتاب وربنا محمود ، وله السكّارم والعلا والجود .

(٣) زاد في العثمانية : وإليه المرجع والمآب لأنه العزيز الوهاب .

(٤) وفي آخر نسخة المدرسة العثمانية شعر تضمن : تمامها بإملاء السكّردري في ضحى يوم الخميس الحادى والعشرين من شهر ذى القعدة من سنة تسع وعشرين وتسعمائة .

وهي نسخة تمت في اليوم العاشر من شعبان ، سنة ست وخمسين وستمائة على يد العبد الضعيف المذنب الخاطيء الراجي إلى رحمة ربه : أحمد بن محمد بن أحمد الملقب صبا غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات يا أرحم الراحمين .

فهرس مضامين الجزء الثانى من أصول السرخسى

صفحة

- إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - لم
فلا يترك العمل به باعتبار عمل من هو
دونه بخلافه ... ٨
والوجه الثانى أن يظهر منه العمل بخلاف
الحديث وهو ممن يجوز أن يخفى ذلك
الحديث ... ٨
وأما ما يكون من أئمة الحديث فهو الطعن فى
الرواة ، وهذا نوعان مبهم ومفسر ،
والمفسر نوعان ... ٩
فأما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون
جرحاً ... ٩
طعن بعض المتعنتين فى أبى حنيفة أنه دس ابنه
ليأخذ كتب أستاذه حاد فكان يروى
من ذلك والجواب عنه ... ٩
الطعن بالتدليس ... ٩
الطعن بالتلبس على من يكفى عن الراوى
ولا يذكر اسمه ونسبه ... ٩
منها طعن بعض الجهال فى محمد بن الحسن بأنه
سأل ابن المبارك أن يروى له فأبى ... ١٠
ومن ذلك الطعن بركض الدواب ... ١٠
ومن ذلك الطعن بكثرة المزاح ... ١٠
ومن ذلك الطعن بمحدثات سن الراوى ... ١٠
ومن ذلك الطعن بأن رواية الأخبار ليست
بعادة له ... ١١
ومن ذلك الطعن بالاستكثار من تفرع مسائل
الفقه ... ١١
وأما الطعن المفسر بما يكون موجبا للجرح ... ١١
فأما وجوه الطعن الموجب للجرح فرمما ينتهى
إلى أربعين وجهاً ... ١١
فصل فى بيان المعارضة بين النصوص ، وتفسير
المعارضة وركبتها وحكمها وشرطها ... ١٢

صفحة

- فصل فى الخبر يلحقه التكذيب من جهة الراوى
أو من جهة غيره ... ٣
أما ما يلحقه من جهة الراوى فأربعة أقسام :
إنكاره الرواية ، مخالفته للحديث ،
أن يظهر منه تعين شئ مما هو من
محملات الخبر ، تركه العمل بالحديث ... ٣
أما الوجه الأول ... ٣
المحاوره التى جرت بين أبى يوسف ومحمد فى
الرواية عن أبى حنيفة فى ثلاث مسائل
من الجامع الصغير ... ٣
النبي صلى الله عليه وسلم كان مصموماً عن
التقرير على الخطأ ... ٥
أما الوجه الثانى وهو ما إذا ظهر منه المخالفة
قولاً أو عملاً ... ٥
أما الوجه الثالث وهو تعيينه بعض محملات
الحديث ... ٦
ترك العمل بخلاف الحديث حرام كما أن العمل
بخلافه حرام ... ٧
أما ما يكون من جهة غير الراوى فهو قسمان
أحدهما أن يكون من جهة الصحابة ،
والثانى ما يكون من جهة أئمة الحديث ... ٧
فأما ما يكون من جهة الصحابة فهو نوعان
أحدهما أن يعمل بخلاف الحديث بعض الأئمة
من الصحابة وهو ممن يعلم أنه لا يخفى
عليه ... ٧
وجه عدم قسمة سيدنا عمر السواد بين القاتنين
مع أن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خير
بين القاتنين ... ٨
وجه تطبيق ابن مسعود فى الصلاة مع ورود
حديث الأخذ بالركب ... ٨

صفحة

اختلف مشايخنا فيها إذا كان أحد النصين
موجبا للثبوت والآخر موجبا للاثبات فمند
السكرخي المثبت أولى من الثاني وعند
عيسى بن أبان يستوى المثبت والنافي
في تعارضان ٢١
تعارض روايتي رد النبي صلى الله عليه وسلم
بفته على أبي الماس بشكاح جديد أو بالنكاح
الأول وتقرير رفع التعارض ... ٢٢ ، ٢٣
رفع التعارض بين خبري نكاح ميمونة ... ٢٣
رفع التعارض بين خبري بريرة بأث زوجها
كان حرا أو عبداً ٢٣
التعارض بين خبري أنس وجابر بأن النبي صلى
الله عليه وسلم كان فارنا في حجة الوداع
أو مفردا بالحج ٢٣
تعارض حديث بلال أن النبي صلى الله عليه
وسلم لم يصل في السكبة مع حديث ابن
عمر أنه صلى فيها ورفع تمارضهما ... ٢٤
من أهل النظر من يقول يتخلص عن التعارض
بكثرة عدد الرواة ٢٤
ومنهم من يقول بترجيح الخبر بحرية الراوى ... ٢٤
ومن هذه الجملة إذا كان في أحد الخبرين زيادة
لم تذكر في الخبر الثاني ، فذهبتا فيه
يؤخذ بالمثبت للزيادة ٢٥
المطلق لا يحمل على المقيسد ٢٦
أهل الحديث يرجعون الحديث بطبقات الرواة
في الزيادة والموقوف والمسد والمرسل ... ٢٦
باب البيان ٢٦
اختلفت عبارة أصحابنا في معنى البيان ... ٢٦
قول من قال من أصحابنا حد البيان هو الإخراج
عن حد الإشكال إلى التجلي ليس بقوى ... ٢٧
المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن
البيان يحصل بالفعل من رسول الله صلى
الله عليه وسلم كما يحصل بالقول والدليل
عليه من الأحاديث ٢٧
ثم البيان على خمسة أوجه ٢٧

صفحة

فأما التفسير ١٢
أما الركن ١٢
أما الشرط ١٢
ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجبا
على وجه يجوز أن يكون ناسخا للآخر ... ١٣
قلنا يقع التعارض بين الآيتين وبين القراءتين
وبين السنتين وبين الآية والسنة المقهورة
لا يقع التعارض في أقاويل الصحابة ... ١٣
أما الحكم ١٣
إن وقع التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ
يصار إلى ما بعد السنة ١٣
فأما إذا وقع التعارض بين القياسين ... ١٤
المذهب عندنا في المجتهدين أنه يصيب تارة ويخطئ
أخرى ١٤
إذا عمل بأحد القياسين وحكم بصحة عمله
باعتبار الظاهر يصير ذلك لازما له ... ١٥
إن فيما ليس فيه احتمال الانتقال من محل إلى
محل إذا تعين المحل بعمله لا يبقى له خيار
بعد ذلك كالتجاسة في الثوب ... ١٦
وأما بيان التخلص عن الممارضات فنفس الحججة
فإن لم يوجد فباعتبار الحال وإلا فيمعرفة
التاريخ نصا وإلا فبدلالة التاريخ ... ١٨
أما الوجه الأول وهو الطلب التخلص من نفس
الحجة فيبانه من وجوه ١٨
المنسوخ إذا اشتهر فناسخه يشتهر بعده أيضاً
كتحريم المنعة وإباحة زيارة القبور وإمساك
لحوم الأضاحى والعرب في الأواني بعد
النهي ١٨
بيان الطلب التخلص من حيث الحكم ... ١٩
قد يبتلى المطيع ليكون تمحيصاً لذنوبه وينعم
على العاصي استدراجاً ١٩
فأما التخلص بطريق الحال فيبانه ... ١٩
فأما طلب التخلص من حيث التاريخ ... ٢٠
فأما طلب التخلص بدلالة التاريخ ... ٢٠
والأخذ بالاحتياط أصل في الصرع ... ٢١

صفحة

- ٤٢ ... الاستثناء نوعان حقيقة ومجاز
الكلام لحقيقته لا يعمل على المجاز إلا إذا
٤٣ ... تعذر حمله على الحقيقة
المكيل والموزون كشيء واحد في حكم
٤٤ ... الثبوت في الذمة ...
الاستثناء يقتصر على ما يليه خاصة عندما لا عند
الإمام الشافعي إلا الشرط فإنه يتعلق بكل
٤٤ ... كلام قبله ...
البيان المغير والمبدل يصح موصولا ولا يصح
٤٥ ... مفصولا ...
فصل وأما بيان الضرورة فهو نوع من البيان
يحصل بغير ما وضع له في الأصل ، وهو
٥٠ ... على أربعة أوجه ...
فأما الأول فنحو قوله تعالى : « وورثه أبواه
٥٠ ... فلائمه الثلث »
وأما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع
عن معانية شيء عن تغييره يكون بيانا منه
٥٠ ... وأما النوع الثالث فنحو سكوت المولى عن
الشيء عند رؤية العبد يبيع ويشترى ... ٥١
وأما النوع الرابع فبيانها إذا قال لفلان على
مائة ودرهم أو مائة ودينار فإن بيان أنها
٥٢ ... من جنس المعطوف ...
٥٣ ... باب النسخ جوازا وتفسيرا
٥٣ ... تعريف النسخ لغة وشرعا
ادعاء اليهود بتأييد شريعة موسى وبأن النسخ
لا يجوز وحجته الرد عليهم وحجتها
عليهم من طريق التوقيف ومن حيث المقول ... ٥٥
٥٩ ... فصل في بيان عمل النسخ ...
ليس في أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من
الوجود ... ٥٩
قال جمهور العلماء لا نسخ في الأخبار أيضا ٥٩
تفسير الحسن وزيد بن أسلم لقوله تعالى :
٥٩ ... « يحو الله ما يشاء ويثبت »

صفحة

- فأما بيان التقرير فهو يحتل المجاز والعام
٢٨ ... المحتمل للخصوص ...
وأما بيان التفسير فهو بيان الحمل والمشارك ٢٨
ثم هذا النوع يصح عند الفقهاء موصولا
ومفصولا ٢٨ ...
لكننا نقول الخطاب بالحمل قبل البيان مفيد
وهو الابتلاء باعتقاد الحقيقة ... ٢٩
اختلف العلماء في جواز تأخير دليل المخصوص
في العموم ... ٢٩
المحاجة للبيان موصولا ومفصولا ... ٣٠
آية الموارث عامة في إيجاب الميراث للأقارب
كفارا كابوا أو مسلمين ثم بين رسول الله
صلى الله عليه وسلم أن الميراث يكون عند
الموافقة في الدين ... ٣١
آية الوصية تقتضي صحة الوصية في جميع المال
واختصم بالثالث ببيان النبي صلى الله
عليه وسلم ... ٣١
جواب المصنف عن شبهة من قال لم سأل إبراهيم
الرسول بقوله : إن فيها لوطا ... ٣٣
فصل في بيان التغير والتبدل ... ٣٥
بيان التغير هو الاستثناء ... ٣٥
بيان التبدل هو التطبيق بالضرط ... ٣٥
لا خلاف بين العلماء في هذين النوعين من
البيان أنه يصح موصولا بالكلام ولا يصح
مفصولا بمن لا يملك النسخ ... ٣٦
بحث الاستثناء واختلاف الفقهاء في استنباط
الأحكام منه ... ٣٦
حجتنا في إبطال طريق الخصم ... ٣٨
لو قال عبيدي أحرار إلا عبيدي لم يصح
الاستثناء ، ولو قال إلا هؤلاء وليس له
سواهم صح الاستثناء ... ٣٩
إذا كان العام بمباراة الفرد يجوز فيه المخصوص
إلى أن لا يبقى منه إلا واحد ، وإذا كان
بلفظ الجمع يجوز فيه المخصوص إلى أن لا يبقى
منه إلا ثلاثة ... ٤٠

صفحة

جواب أصحاب الإمام الشافعي عن هذا الاستدلال
 ٦٩ وجواب أصحابنا لهم
 الرواض يقولون نزلت آيات كثيرة فيها تنصيص
 ٦٩ على إمامة علي ولم يلقنا ذلك
 آية الرجم كانت في الكتاب تتلى ثم نسخت
 ٧١ تلاوتها ونسخت «واللآتي بآتين الفاحشة»
 بيان المحمل في كتاب الله بالسنة يجوز ... ٧١
 تفسير قوله تعالى : « فأتوا الدين ذهب
 ٧١ أزواجهم »
 الاستدلالات الضعيفة لنسخ الكتاب بالسنة
 ٧١ زيفها المصنف ...
 لو سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 الحكم هو ثابت بوحي متلو قد كان هذا
 الحكم ثابتاً إلى الآن وقد انتهى وقته
 فلا تعملوا به بعده يلزمنا تصديقه في ذلك
 ٧٣ وتكفير من يكذبه في ذلك ...
 ما روى من قوله عليه الصلاة والسلام
 « فاعرضوه على كتاب الله » لا يكاد يصح
 ولئن ثبت فالمراد أخبار الأحاد لا المدح
 ٧٦ منه بعينه ...
 الدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله
 تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
 ٧٦ لسكل شيء »
 نسخ التوجه إلى بيت المقدس بقوله : « فول
 ٧٦ وجهك شطر المسجد الحرام »
 شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على
 ٧٦ انتساخه ...
 لا خلاف أن ما كان في شريعة من قبلنا ثبت
 انتساخه في حقنا بقول أو فعل من رسول
 ٧٧ الله صلى الله عليه وسلم بخلافه ...
 مثال نسخ الكتاب بالكتاب ... ٧٧
 أمثلة نسخ السنة بالسنة ... ٧٧
 إنما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
 أو المشهورة ، فأما بنجر الواحد لا يجوز
 النسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ٧٧

صفحة

عمل النسخ الأحكام المشروعة بالأمر والنهي مما
 يجوز أن لا يكون ، مشروها ويجوز أن
 يكون مشروعا ، وذلك ينقسم أربعة أقسام
 قسم منه مؤيد بالنس ، وقسم منه ما يثبت
 التأييد فيه بدلالة النص ، وقسم منه ما هو
 موقت بالنس ، والرابع يحتمل أن يكون
 موقتا ويحتمل أن يكون مؤبداً ... ٦٠
 فأما القسم الأول ٦٠
 ما يثبت فيه التأييد بدلالة النص ... ٦٠
 وأما القسم الثالث ٦٠
 وأما القسم الرابع فبيانه في العبادات المفروضة
 شرعا عند أسباب جملها الشرع سبيل ذلك ... ٦٠
 على مذهب علمائنا يجوز نسخ الأخف بالأثقل
 كما يجوز نسخ الأثقل بالأخف ... ٦٢
 فصل في بيان شرط النسخ ... ٦٣
 فصل في بيان النسخ ... ٦٥
 المحجج أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،
 والقياس ٦٥
 كان ابن شريح والأعاطي يجوزان نسخ الكتاب
 والسنة بالقياس ولا يجوز ذلك عند
 جمهور العلماء ٦٦
 النسخ بالإجماع لا يجوز عند أكثر أصحابنا
 وجوزه بعض مشايخنا ... ٦٦
 أو أن النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ولا نسخ بعده ... ٦٦
 ثم الأقسام بعد هذا أربعة : نسخ الكتاب
 بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة ، ونسخ
 ٦٧ الكتاب بالسنة ، ونسخ السنة بالكتاب
 قال الإمام الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
 بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب وحجته
 في ذلك على ما ذكر في رسالته ... ٦٧
 حجبتنا في ذلك من أصحابنا ... ٦٧
 نظير نسخ الكتاب بالسنة آية الوصية نسخت
 بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا وصية
 للوارث » ٦٩

صفحة

فصل في بيان وجوه النسخ (وهي أربعة :
 نسخ التلاوة والحكم جميعاً ، ونسخ
 الحكم مع بقاء التلاوة ، ونسخ رسم
 التلاوة مع بقاء الحكم ، والنسخ طريق
 الزيادة على النص) ... ٧٨
 فأما الوجه الأول فنحو صحف إبراهيم ومن
 تقدمه من الرسل عليهم الصلاة والسلام ... ٧٨
 لا يجوز النسخ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه
 وسلم ، وقال بعض المحدثين هذا جائز
 وردهم بالدلائل ... ٧٨
 لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق
 الاندراست وذهاب حفظه من قلوب العباد
 حل قول من قال في آية الرحم إنه في كتاب
 الله أي في حكم الله ... ٧٩
 حديث عائشة في الرضعات لا يكاد يصح ... ٧٩
 فأما الوجهان الآخران وهما نسخ الحكم مع
 بقاء التلاوة ونسخ رسم التلاوة مع بقاء
 الحكم فهما جائزان في قول الجمهور ... ٨٠
 دليلنا على وجود نسخ الحكم مع بقاء
 التلاوة ... ٨٠
 الدليل على جواز ذلك أنه يتعلق بصيغة
 التلاوة حكماً مقصوداً : أحدهما جواز
 الصلاة ، والثاني النظم المعجز كما ثبت
 بالمشابهة هذان الحكمان ... ٨٠
 وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فيبانه أن
 صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابعة ... ٨١
 قراة ابن مسعود ثلاثة أيام متتابعة نسخت
 تلاوته ... ٨١
 وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص فإنه
 بيان سورة ونسخ معنى ... ٨٢
 بيان ذلك في النبي مع الجلد وصفة الأعيان في
 رقة كفارة الظهار واليمين ... ٨٢
 ما يجب حق الله تعالى من عبادة أو عقوبة
 أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزئ
 وليس لبعض منه حكم الجلة بوجه كرامة
 من التجر والركنتين من الظهور والظاهر
 إذا صام شهراً ثم يحجز ... ٨٢

صفحة

بعض الملة لا يوجب شيئاً من الحكم الثابت
 بالملة ... ٨٣
 حقوق مما يحتمل الوصف بالتجزئ ... ٨٣
 النسخ في الحكم الثابت بالنص لا يكون بحجز
 الواحد ولا بالقياس ... ٨٤
 لا تتم الفاتحة لقراءة في الصلاة ركناً
 وكذلك الطهارة عن الحدث لطواف ... ٨٤
 يجوز أن يرد النسخ على ما هو ناسخ كما يجوز
 أن يرد على ما كان مشروعاً ابتداء ... ٨٥
 مما اختارهوا في أنه نسخ أم لا حكم الميراث
 بالخلف والمجرة ... ٨٥
 باب الكلام في أفعال النبي عليه الصلاة
 والسلام ... ٨٦
 أفعاله التي عن قصد أربعة أقسام : مباح
 ومستحب وواجب وفرض ، ونوع خاص
 وهو الزلة ... ٨٦
 تعريف الزلة والمصيبة والفرق بينهما ... ٨٦
 اختلف الناس في أفعاله التي لا تكون عن
 سهو ولا من تنبيغة الطبع على ما جبل عليه
 الإنسان ما هو موجب ذلك في حق أمته
 وهم فريقان وحججهم ... ٨٦
 حين كان الحمر مباحاً قد ترك رسول الله صلى
 الله عليه وسلم شربها أصلاً ... ٨٨
 فصل في بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم في إظهار أحكام الشرع ... ٩٠
 الوحي نوعان ظاهر وباطن ، والظاهر نوعان
 وبيان كل نوع ... ٩٠
 أما ما يشبه الوحي في حق رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فهو استنباط الأحكام من
 النصوص بالرأى ... ٩٠
 الرسول عليه الصلاة والسلام لا يقر على الخطأ
 اختلاف العلماء في أعمال الرأي والاجتهاد في
 الأحكام في حقه صلى الله عليه وسلم .. ٩١
 المجتهد يخفى ويصيب ... ٩١
 بالاتفاق لا يجوز مخالفته فيما ينص عليه من
 أحكام الشرع ... ٩٢

صفحة

نظائر اجتهاده صلى الله عليه وسلم وتعليمه
أصحابه الاجتهاد ... ٩٣ ...
لا معنى لقول من يقول إنه إنما كان يستشيرهم
في الأحكام لطبيب نفوسهم ... ٩٤ ...
قبل أفضل درجات العلم للعباد طريق
الاستنباط ... ٩٤ ...
ما بينه صلى الله عليه وسلم بالرأى إذا أقر
عليه كان صواباً لا عالة فيثبت به علم
اليقين ... ٩٥ ...
تفسير قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى »
فصل قال علماءنا : فعل النبي عليه الصلاة
والسلام وقوله متى ورد موافق لما هو في
القرآن يحمل صاعداً عن القرآن وياناً
لما فيه ... ٩٧ ...
بيان النبي صلى الله عليه وسلم للتميم في حق
الجنب صادر عما في القرآن ... ٩٧ ...
فصل فعل النبي صلى الله عليه وسلم متى كان
على وجه البيان لما في القرآن فالبيان
يكون واقعاً بفعله وبما هو من صفاته
عند الفعل ... ٩٨ ...
إحرام النبي صلى الله عليه وسلم بالحج في أشهر
الحج لا يكون بياناً في أن الإحرام
تختص صحته بالوجود في أشهر الحج
حتى يجوز الإحرام بالحج قبل أشهر
الحج ، وكذلك فعله ركعتي الطواف في
مقام إبراهيم لا يكون بياناً أن ركعتي
الطواف تختص بالأداء في ذلك المكان
فصل في شرائع من قبلنا ... ٩٩ ...
اختلاف العلماء في شريعة من قبلنا هل هي
شريعة لنا وبيان احتجاجهم والاحتجاج
عليهم ... ٩٩ ...
الفريق الأول واستدلالة ... ١٠٠ ...
الفريق الثاني وما استدلل به ... ١٠١ ...
الفريق الثالث وما استدللوا به ... ١٠٢ ...

صفحة

انتقطع القول ببقاء شريعة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم إلى قيام الساعة لعلنا بدليل
مطروح به أنه لا نبي بعده حتى يكون
ناسخاً لشريعته ... ١٠٢ ...
بهذا ظهر شرف نبينا عليه الصلاة والسلام
فإنه لا نبي بعده ... ١٠٣ ...
فصل في تقليد الصحابي إذا قال قولاً ولا يعرف
له مخالف ... ١٠٥ ...
قول الواحد من الصحابة مقدم على القياس
وبيان اختلاف العلماء فيه واحتجاجهم
نظائر تقديم قول الصحابي على القياس من
مسائل الفقه ... ١٠٦ ...
لا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول
التابعي ... ١٠٧ ...
اقتراض المصر ليس بشرط لثبوت حكم
الإجماع ... ١٠٨ ...
عناية الإجماع بعد انعقاده كخالفه النص
وجه ما ذهب إليه أبو سعيد البردعي من أن
قول الصحابي مقدم على القياس ... ١٠٨ ...
لا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين
أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما
لا مدخل للقياس في معرفة الحكم به
إن قيل قد قلتم في المقادير بالرأى من غير
أثر ... ١١١ ...
حكم طهارة البئر بالترج عرفناه بأثر
الصحابة ... ١١٢ ...
لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأى ولا يستقيم
العمل بالرأى إلا بالحديث ... ١١٣ ...
أصحابنا هم المتسكون بالسنة والرأى في
الحقيقة ... ١١٣ ...
فصل في خلاف التابعي هل يمتد به مع إجماع
الصحابة ... ١١٤ ...
لا خلاف أن قول التابعي لا يكون حجة
على وجه يترك القياس بقوله ... ١١٤ ...
كان أبو حنيفة يقول ما جاءنا عن
التابعي زحناهم ... ١١٤ ...

صفحة

تفصيل ما احتج به أهل الظاهر في إبطال
القياس من الكتاب والسنة والمقول ١١٩
اختلاف ابن عباس وزيد في مسألة زوج
وأبوين (في تقسيم وراثتهم) ... ١٢١
الحجة في حجة القياس لجمهور العلماء ... ١٢٣
المراد من قوله تعالى « لعله الذين يستنبطونه »
قيل للأمراء وقيل للعلماء وهو الأظهر ١٢٨
المجتهد قد يخطئ وقد يصيب ... ١٣١
كان عليه الصلاة والسلام يشاور أصحابه
في أمور الحرب تارة وفي أحكام الشرع
تارة ، ألا ترى أنه شاورهم في أمراء
الأذان ١٣١
فأما من طعن في السلف من نقاة القياس
لاحتجاجهم بالرأى في الأحكام فكلامه
كما قال الله تعالى : « كبرت كلمة تخرج
من أفواههم » ١٣٣
من طعن في الصحابة فهو مباحد منابذ للإسلام
دواؤه السيف إن لم يقب ... ١٣٤
منهم من قال إن الصحابة كانوا مخصوصين
بجواز العمل والفتوى بالرأى كرامة
لهم والجواب عن قولهم ١٣٤
الجهل لا يصلح أن يكون حجة ١٤٠
الشرع يجوز لنا الإقدام على المباحات
لقصد تحصيل المنفعة ١٤٠
استصحاب الحال عمل بالجهل فلا يصار
إليه إلا عند الضرورة المحضة بخزلة
تناول الميتة ١٤٠
النسكرة في موضع الذي تعم ١٤١
مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بزم
الرأى ، الرأى ينشأ عن متابعة هوى
النفس ١٤٢ - ١٤٣
فصل في بيان ما لا بد للقياس من معرفته ... ١٤٣
وجود الشيء على وجه يكون معتبراً شرعاً
لا يكون لا بوجود شرطه .. ١٤٣
للقياس تفسير هو المراد بصيغته .. ١٤٣

صفحة

نظائر ما وافق الصحابة التابعين في فتاواهم
أو رجعوا إلى أقوالهم ١١٥
أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالافتداء بالخلفاء
الراشدين وأمره بالافتداء بأبى بكر
وعمر ١١٦
فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار
معنى حادث ١١٦
إذا حصل الاتفاق في شيء على حكم ثم حدث
فيه معنى ١١٦
النظائر الآتية للمخالف ومجىء الجواب عنها
الماء الذى وقع فيه النجاسة ولم يتغير أحد
أوصافه فالإجماع الذى كان على طهارته
قبل وقوع النجاسة لا يكون حجة
لإثبات صفة الطهارة فيه ١١٦
التيه الذى أبصر الماء في خلال الصلاة
فالإجماع المنقذ على صحة شروعه في
الصلاة لا يكون حجة لبقاء صلاته بعد
ما أبصر ١١٦
بيع أم الولد بالإجماع المنقذ على جواز بيعها
قبل الاستيلاد لا يكون حجة بعد
الاستيلاد ١١٦
التمسك باليقين وترك المكروه فيه أصل
في الشرع ١١٦
اليقين لا يزول بالشك ١١٧
حجة أصحابنا للمسائل الثلاثة المذكورة ... ١١٧
لا داليل على النافي في أحكام الشرع وإنما
الدليل على المثبت ١١٧
باب القياس ١١٨
مذهب الصحابة والتابعين جواز القياس
بالرأى على الأصول التى تثبت أحكامها
بالنص ١١٨
أول من خالف القول بالقياس إبراهيم النظام
مذهب داود الأصمهانى وأصحاب الظواهر
في القياس ١١٩
ما روى عن قتادة ومسروق وابن سيرين
إنكار القياس افتراء عليهم ... ١١٩

صفحة

أما الخامس فلأن النص مقدم على القياس
بلفظه ومعناه ١٥٠
مثال الأول ١٥١
البحث في أن انعقاد النكاح بلفظ الهبة حل
كان مخصوصاً به صلى الله عليه وسلم
أم ينمقد به نكاح العامة أيضاً ... ١٥١
مثال الفصل الثاني ١٥٣
جواز التوضؤ بفيض التمر ، وجوب الطهارة
بالحققة حكم معدول به عن القياس
عند أبي حنيفة ١٥٣
أداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق .. ١٥٣
الجواب من تعدية حكم الجماع في الصوم
إلى الأكل والشرب متعمداً ... ١٥٣
ومن هذه الجملة قلنا حل الذبيحة مع ترك
التسمية تاسياً معدول به عن القياس ١٥٥
ومن أصحابنا من ظن أن المستحسنتات كلها
بهذه الصفة وليس كما ظن ... ١٥٥
ومن أصحابنا من ظن أن في الحسك الذي
يكون ثابتاً بالنص فيه معنى مفعول إلا أنه
يعارض ذلك المعنى معان أخر تخالفه ١٥٥
وأما الفصل الثالث فهو أعظم هذه الوجوه
فقهياً وأعمها تفصلاً .. ١٥٥
يحكى عن بعض الموسوسين أنه كان يقول أنا
أبين المعنى في كل اسم لفة أنه لماذا وضع
ذلك الاسم لفة لما يسمى به ففيل لماذا
يسمى البربير بجزيرة ... ١٥٧
لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النباش
بالمارقي في حكم القطع ... ١٥٧
الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة
ألفاظ الطلاق للعتق يكون باطلاً ونظائر
هذا القياس معدودة ... ١٥٨
بيان قولنا : إن شرط التعليل تعدية حكم
النص بعينه في مواضع منها أنا لا يجوز
تعليل نص الربا في الأشياء الأربعة
بالطعم ١٦١

(٣٤)

صفحة

تفسير صيغة القياس وهو التقدير ١٤٣
فصل في تعليل الأصول ١٤٤
قال فريق من العلماء الأصول غير معلولة في
الأصل ما لم يعم الدليل على كونه معلولا
وقال فريق هي معلولة إلا بدليل مانع .. ١٤٤
المذهب عند علمائنا أنه لا بد مع هذا من
قيام دليل يدل على كونه معلولا في الحال ١٤٤
حجة الفريق الأول ١٤٥
حجة الفريق الثاني ١٤٥
وجوب العمل بكل خبر ثبت عن صاحب
الشرع هو الأصل حتى يمنع منه مانع ١٤٥
أما الشافعي فإنه يقول قد علمنا بالدليل أن
علة النص أحد أوصافه لا كل وصف
منه ١٤٦
وأما علمائنا فقد شرطوا الدليل المير لكن
بطريق آخر سوى ما ذكره الشافعي ١٤٧
استصحاب الحال يصلح حجة للدفع لا للالزام ١٤٧
الدين بالدين حرام بالنص ... ١٤٨
تعليل النص قد يكون تارة بالنص وقد يكون
بفحوى النص ١٤٩
فصل في ذكر شرط القياس ١٤٩
الشرعيات لا تصير موجودة بركنها قبل
وجود الشرط ١٤٩
شروط القياس خمسة : ألا يكون الحكم
مخصوصاً به ، وأن لا يكون معدولاً عن
القياس ، وأن لا يكون التعليل بالحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه ولا نص
فيه ، وأن يبقى الحكم في المنصوص
بعد التعليل قبله ، وأن لا يكون التعليل
متضمناً لإبطال شيء من ألفاظ المنصوص ١٤٩
أما الأول فلأن التعليل لتعدية الحكم ... ١٥٠
أما الثاني فلأن التعليل يكون مقايضة ... ١٥٠
أما الثالث فلأن المقايضة إنما تكون بين
شيئين ١٥٠
أما الرابع فلأن العمل بالقياس يكون بعد
النص ١٥٠

صفحة	صفحة
١٩٢ فصل الحكم	١٦٢ إن النكود لا تتمين في المقود بالتعيين
١٩٣ جميع ما يتكلم الناس فيه على حيل المقايسة	بيان قولنا : إلى فرع هو نظيره في فصوله
١٩٤ أربعة أقسام	منها أنه لا يجوز تعليل النص الوارد في
١٩٤ بيان الموجب في مسائل	الناسي بالعذر ليعتمد به الحكم إلى
١٩٤ إنما أثبت أبو حنيفة وجوب الوتر بالنس	الخطأ والمكره
١٩٥ بيان صفته	كذلك شرط النية في التيمم لا يجوز تعليله
١٩٦ بيان الشرط	بأنه طهارة حكمية
١٩٧ بيان صفته	الإيراد على هذا الأصل بإيجاب الكفارة في
١٩٧ بيان الحكم	الصوم بالأكل والشرب وإثبات حرمة
١٩٨ بيان صفته	المصاهرة بالزنا والملك بالنصب والجواب
١٩٨ بيان القسم الرابع	عن الثلاثة كلها
فإن قيل فقد تكلمتم بالقياس في النذر	بيان قولنا : ولا نص فيه في فصوله ، منها
بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه	أنا لا يجوز القول بوجوب الكفارة في
مشروعا أم لا حكم لا مدخل فيه	في القتل العمد بالقياس على القتل
لرأى	الخطأ
١٩٩ فصل في بيان القياس والاستحسان	بيان الفصل الرابع وهو ما قلنا : إن
١٩٩ طعن بعض الفقهاء في تصنيف له على عبارة	الشرط أن يبقى حكم النص بعد التعليل
علمائنا في الكتب إلا أنا تركنا القياس	في الأصل على ما كان قبله
١٩٩ واستحسننا والجواب عنه	الفرقة بين الزوجين لا تقع ببلدان الزوج
٢٠٠ تعريف الاستحسان وتقسيمه	الاعتراضات الواردة على ما مر من شروط
الحاصل أن ترك القياس يكون بالنس تارة	القياس والأجوبة عنها مع التفصيل
وبالإجماع أخرى وبالضرورة أخرى ،	الثابت بضرورة النص كالثابت بالنس
٢٠٣ فأما تركه بالنس	بيان القسم الخامس فيما قاله علماءنا إنه
أما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو	لا يجوز قياس السباع سوى الحمس
٢٠٣ الاستصناع	المؤذيات على الحمس بطريق التعليل
وأما الترك لأجل الضرورة فنحو الحكم	بإباحة قتلها المحرم وفي الحرم
بطهارة الآبار والحياض بعدما تنجست ،	صل في الركن (هو الوصف الذي جعل
والحكم بطهارة الثوب النجس إذا	علما على حكم العين)
٢٠٣ غسل في الإجماعات	! خلاف أن كل وصف من أوصاف المنصوص
ثم كل واحد منهما (أي القياس والاستحسان)	لا يكون علة للحكم بل العلة للحكم
٢٠٣ فوهان في الحاصل	بعضها
من ادعى أن القول بالاستحسان قول	تفسير الاطراد والاختلاف فيه بين العلماء
بتخصيص العلة فقد أخطأ	وحججهم
٢٠٤ بيان الاستحسان الذي يظهر أثره ويغني	تعليل بالقياس لإثبات الحكم قد اختص به
فساده مع القياس الذي يستقر أثره	الفقهاء
٢٠٤ ويكون قويا في نفسه	

صفحة

كثرة أداء الشهادة وتكرارها من الشاهد
 لا يكون دليل صحة الشهادة ... ٢٢٧
 الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن
 النقوض والموارض ... ٢٢٧
 الطرديات الفاسدة أنواع ، منها ما لا يشكل
 فسادا على أحد ، ومنها ما يكون بزيادة
 وصف في الأصل به يقع الفرق ، ومنها
 ما يكون بوصف يختلف فيه ، ومنها
 ما يكون استدلالا بالنقي والعدم ... ٢٢٨
 بيان النوع الأول ٢٢٨
 أما ما يكون بزيادة وصف ٢٢٨
 النوع الثالث ٢٢٩
 النوع الرابع ٢٢٩
 فصل ومن هذا النوع الاحتجاج بأن
 الأوصاف محصورة عند القائدين ... ٢٣١
 باب وجوه الاعتراض على الملل ... ٢٣٢
 الملل نوعان : طردية ومؤثرة ، والاعتراض
 على كل نوع من وجهين فاسد وصحيح ... ٢٣٢
 الاعتراضات الفاسدة على الملل المؤثرة
 أربعة : المناقضة ، وفساد الوضع ،
 ووجود الحكم مع عدم الملة ، والمفارقة
 بين الأصل والفرع ٢٣٢
 الاعتراضات الصحيحة أربعة : الممانعة ، القلب
 البطل ، العكس السكاسر ، المعارضة
 بعلة الأخرى ٢٣٢
 أما المناقضة فإنها لا ترد على الملل للمؤثرة ... ٢٣٣
 وأما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على
 الملة المؤثرة ٢٣٣
 وأما وجود الحكم مع عدم الملة ... ٢٣٣
 فأما المفارقة ٢٣٤
 العدم لا يصلح أن يكون موجبا شيئا ... ٢٣٤
 إغما المقابلة في الممانعة ٢٣٤
 فصل للممانعة . ثم الممانعة على أربعة أوجه :
 ممانعة في نفس الملة ، وممانعة في الوصف
 الذي يذكر الملل أنه ملة ، وممانعة في
 شرط صحة الملة ، وممانعة في المعنى الذي
 به صار ذلك الوصف ملة للحكم ... ٢٣٥

صفحة

الفرق بين الاستحسان الذي يكون بالنص
 أو الإجماع وبين ما يكون ...
 بالقياس الحنفى المستحسن ٢٠٦
 فصل في بيان فساد القول بمجاوز التخصيص
 في الملل انشعرية ٢٠٨
 لا يجوز التخصيص في الملل انشعرية ومن
 جواز ذلك فهو مخالف لأهل السنة مائل
 إلى أتاويل المعتزلة في أصولهم ... ٢٠٨
 من جواز ذلك قال التخصيص غير المناقضة
 لثة وشرعا وفقها وإجماعا ٢٠٨
 جعل القائل الموانع خمسة ٢٠٩
 الحجة للممانعة في إبطال القول بتخصيص الملة
 الاستدلال بالكتاب والمقول ... ٢١٠
 معنى قول المصنف القول بمجاوز تخصيص الملة
 ميل إلى أصول المعتزلة ٢١٢
 الضعيف في معارضة القوى معدوم حكما ... ٢١٣
 باب وجوه الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقا
 الاحتجاج بلا دليل ٢١٥
 أما أهل المقالة الثانية فإنهم قالوا : المتنفي
 معدوم والمعدوم ليس بشيء ... ٢١٩
 فصل ومن الاحتجاج بلا دليل الاستدلال
 باستصحاب الحال ٢٢٣
 استصحاب الحال يتقدم أربعة أقسام :
 أحدها استصحاب حكم الحال مع
 العلم يقينا بانعدام الدليل المغير ، والثاني
 استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير
 ثابت بطريق النظر والاجتهاد بقدر
 الوضع ٢٢٤
 الثالث استصحاب حكم الحال قبل التأمل
 والاجتهاد في طلب الدليل المغير ... ٢٢٥
 النوع الرابع استصحاب الحال لإثبات
 الحكم ابتداء ٢٢٥
 فصل ومن جملة الاستدلال بتعارض الأشياء
 فصل ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد
 على صحة الملة ٢٢٧

صفحة

٢٤٩ أما الأول فنقول
٢٥٠ ما يصلح علة للحكم ابتداء لا يصلح للترجيح
الحبران إذا تعارضا لا يترجح أحدهما على
الآخر بخبر آخر بل بما به يتأكد معنى
٢٥٠ الحجة فيه
وكذلك الآيتان إذا وقعت المعارضة بينهما
لا تترجح إحداها بآية أخرى بل تترجح
بقوة في معنى الحجة ، وكذلك يترجح
٢٥١ أحد الخبرين بالقياس
فصل وما ينتهي إليه ما يقع به الترجيح في
الحاصل أربعة : قوة الأثر ، وقوة
الثبات على الحكم المشهود به ،
وكثرة الأصول ، وعدم الحكم
عند عدم العلة ٢٥٣
أما الأول فلأن المعنى ٢٥٣
اعتبار البقاء بالابتداء في أصول الشرع
ضعيف جدا ٢٥٦
الوجه الثاني وهو الترجيح بقوة ثبات
الحكم المشهود به ٢٥٨
الوجه الثالث وهو الترجيح بكثرة الأصول ... ٢٦١
الوجه الرابع وهو الترجيح بعدم الحكم
عند عدم العلة ٢٦١
فصل وأما المختص من التعارض في دلائل
الترجيح فطريق بيانه ٢٦٢
فصل وأما الفاسد من الترجيح فأنواع أربعة
أحدها ترجيح قياس بقياس آخر ... ٢٦٤
والثاني الترجيح بكثرة الأشياء ٢٦٤
وفي الأحكام الترجيح بكثرة العلل فاسد ... ٢٦٥
والنوع الثالث الترجيح بعموم العلة ... ٢٦٥
والنوع الرابع الترجيح بقلة الأوصاف ... ٢٦٥
باب وجوه الاعتراض على العلل الطردية التي
يجوز الاحتجاج بها ٢٦٦
هذه الوجوه أربعة : القول بموجب العلة ،
الممانعة ، بيان فساد الوضع ، النقص

صفحة

٢٣٥ الممانعة في نفس العلة ...
٢٣٦ ممانعة الوصف الذي هو العلة ...
الممانعة في الشرط الذي لا بد منه ليصير
الوصف علة ٢٣٦
الممانعة في المعنى الذي يكون به الوصف
علة موجبة للحكم شرعا ٢٣٦
فصل القلب والعكس . قلب العلة
نوعان : أحدهما جعل الملول علة والعلة
مملولا ٢٣٨
النوع الثاني من القلب جعل الظاهر باطنا
العكس في العلة على وجهين ٢٤١
فصل في المعارضة ٢٤٢
المعارضة نوعان : نوع في علة الأصل ، ونوع
في حكم الفرع ، فالذي في حكم الفرع
خمس أوجه ، والذي في علة الأصل
أنواع ثلاثة ٢٤٢
بيان الوجه الأول من الأوجه الخمسة في
تكرار المسح بالرأس ٢٤٢
بيان الوجه الثاني في هذا الموضوع أيضا ... ٢٤٢
بيان الوجه الثالث والرابع والخامس ... ٢٤٣
وجوه المعارضة في علة الأصل
فاسدة كلها ٢٤٤
من شرط صحة العلة أن لا يكون مغيرا حكم
الأصل ٢٤٥
فصل في وجوه المناقضة ، ثم وجوه الدفع
أربعة ٢٤٦
بيان الوجه الأول والثاني ٢٤٧
بيان الوجه الثالث والرابع ٢٤٨
باب الترجيح ٢٤٩
الكلام في هذا الباب في فصول : أحدها
معنى الترجيح لغة ، والثاني في بيان ما يقع
به الترجيح ، والثالث في بيان المختص
من تعارض يقع في الترجيح ، والرابع في
بيان ما هو فاسد من وجوه الترجيح

صفحة

ومن ذلك تعليلهم في اشتراط التقاض في
المجلس في بيع الطعام بالطعام ... ٢٧٤
ومن ذلك قولهم فيمن اعترى أمه ناويا عن
كفارة يمينه أنه عتي فلا تتأدى به
الكفارة كما لو ورثه ... ٢٧٤
ومن ذلك قولهم في أن الكفارة لا تتأدى
بطعام الإباحة إنه نوع تكفير يتأدى
بالتملك فلا يتأدى بدون التملك ... ٢٧٤
ومنه قولهم في القطع والضمان لئهما يجتمعان
لأنه أخذ مال الغير بغير إذن مالكه
فيكون موجبا للضمان كالأخذ غصبا ... ٢٧٥
بيان إضافة الحكم إلى النوصف ... ٢٧٥
فصل في بيان فساد الوضع ... ٢٧٦
الضرورة إذا حج بنية النفل ... ٢٧٧
من هل الربا بصفة الطعم ومعارضته بفساد
الوضع ... ٢٧٧
ومن ذلك قولهم في طول الحرة إن الحر
لا يجوز أن يرق مائه مع غيبته ... ٢٧٨
ومن ذلك قولهم فيمن جن في وقت صلاة
كامل أو في يوم واحد في الصوم ... ٢٧٨
ومن ذلك قولهم في النقود لئها تنهين في
عقود المعاوضات لأنها تنهين في التبرعات
كالهبة والصدقة ... ٢٨٠
ومن ذلك قولهم في المهرى إذا أفلس في
التمن قبل النقد إنه يثبت للبائمين نقض البيع
واسترداد سلعته ... ٢٨١
أعدل الطرق في تصحيح الملة ما كان عليه
السلف من اعتبار التأثير ... ٢٨٣
فصل في المناقضة ... ٢٨٣
بيانه فيما علل به الشافعى في اشتراط النية في
الوضوء أن التيمم والوضوء طهارة
كيف يفرقان ... ٢٨٣
الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزيل فإنه
خالق لذلك ... ٢٨٣
ومن ذلك قولهم الطلاق ليس مال فلا يثبت
بشهادة النساء مع الرجال بالحدود ... ٢٨٤

صفحة

تفسير القول بموجب الملة ... ٢٦٦
ومن ذلك تعليل الشافعى في صوم التطوع
لا يلزمه القضاء بالإفساد ... ٢٦٧
ومن ذلك قولهم لإسلام المروى في المروى
جائز ... ٢٦٧
ومن ذلك تعليلهم في الطلاق الرجعى لأنها
مطلقة فتكون محرمة الوطء ... ٢٦٨
ومن ذلك ما قالوا في المختلطة لا يلحقها
الطلاق لأنها ليست بمنسكوحة ... ٢٦٨
ومن ذلك تعليلهم في إعتاق الرقبة الكفارة
عن كفارة الظهار فإنه تحرير في تكفير
فلا يتأتى بالرقبة الكفارة كما في كفارة
القتل ... ٢٦٨
ومن ذلك قولهم في الأخ إنه لا يعتق على
أخيه إذا ملكه لأنه ليس بينهما جزئية
فصل في الممانعة (وهي على هذا الطريق على
أربعة أوجه) ... ٢٦٩
بيان النوع الأول والثاني ... ٢٦٩
وكذلك تعليلهم في بيع تفاحة بتفاحتين إنه
باع مطعوما بمطعوم من جنسه مجازفة
فلا يجوز ... ٢٧٠
ومن ذلك تعليلهم في الثيب الصغيرة
لا يزوجهما أبوها لأنها ثيب يرجى
مشورتها ... ٢٧٠
بيان الممانعة في كثير ، منها تعليلهم في تكرار
المسح بأنه ركن في الوضوء فيستن ثلثيته
كفصل الوجه ... ٢٧١
ومن ذلك تعليلهم في صوم رمضان بمطلق
النية إنه صوم فرض فلا يتأدى بدون
التعيين بالنية كصوم القضاء ... ٢٧٢
ومن ذلك تعليلهم في بيع المطعوم الذي
لا يدخل تحت المنيار بجنسه إنه باع
مطعوما بمطعوم من جنسه ... ٢٧٣
ومن ذلك تعليلهم في السلم في الحيوان إنه
مال يثبت ديناً في الذمة مبرأ فيثبت ديناً
في الذمة سلماً كالثياب ... ٢٧٣

صفحة

ومن ذلك قولهم الفصب عدوان عض
فلا يكون سببا للملك في العين كالقتل ٢٨٥
ومن ذلك قوله في المنافع إن التلف مال
فيكون مضمونا على الملتص بها ما يستوفى
العين ٢٨٥
فصل في بيان الانتقال ، وهو على أربعة
أوجه : انتقال من علة إلى علة أخرى
لإثبات الأولى بها ، انتقال من حكم إلى
حكم لإثباته بالعلة الأولى ، انتقال من
حكم إلى حكم آخر لإثباته بعلة أخرى
وهذه الأوجه مستقيمة ٢٨٦
أما الأول فلأن العلة لما التزم لإثبات
الحكم ٢٨٦
بيان هذا فيما إذا عللنا في نقي الضمان عن
الصبي المستهلك للوديعة ٢٨٦
أما الثاني فلأن الانتقال الخ وفي ضمنه
الوجه الثالث ٢٨٧
أما الوجه الرابع وهو الانتقال من علة إلى
علة أخرى لإثبات الحكم الأول ٢٨٧
فصل بيان الانقطاع ، ووجوهه أربعة :
أحدها وهو أظهرها السكوت على
ما أخبر الله به عن العين عند إظهار
الحليل صلوات الله عليه ، والثاني جحد
ما يعلم ضرورة بطريق المشاهدة ،
والثالث المنع بعد التسليم ، والرابع مجز
العلل عن تصحيح العلة التي قصد لإثبات
الحكم بها ٢٨٩
باب أقسام الأحكام وأسبابها وظلها
وشروطها وعلاماتها ٢٨٩
الأحكام أربعة : حقوق الله خالصة ، وحقوق
العباد ، وما يمتثل عليهما وحقوق
فيه أغلب ، وما حق العباد فيه أغلب ٢٨٩
فأما حقوق الله خالصة فهي أنواع ثمانية :
عبادات محضة ، ومعقوبات محضة ،
وعقوبة قاصرة ، ودائرة بين العبادات

صفحة

والمعقوبة ، وعبادة فيها معنى الثبوت ،
ومثونه فيها معنى العبادة ، ومثونه فيها
معنى المعقوبة ، وما يكون فأما بنفسه ،
ومى ثلاثة أوجه : ما يكون أصلا :
وما يكون زائدا ، وما يكون ملحقا به ٢٩٠
فأما العبادات المحضة فرأسها الإيمان ...
ثم الصلاة بعده من أقوى الأركان ... ٢٩٠
ثم الزكاة ثم الصوم ثم الحج ٢٩١
الجهاد قرينة باعتبار إعلاء كلمة الله وإعزاز
الدين ، والاعتكاف قرينة زائدة ... ٢٩٢
أما صدقة الفطر فهي عبادة فيها معنى المزا
وأما العشر فهو مثونه فيه معنى العبادة
والخراج مثونه فيه معنى المعقوبة
وأما الحق القائم بنفسه فهو ...
والمادن والركاز
فأما العقوبة المحضة فهي حدود
وأما المعقوبة القاصرة فنحو حرمان المذات
بسبب مباشرة القتل المخطور ...
الصبي لا يوصف بالقصير السكاه
والناقص فلا يثبت في حقه ما يكره
عقوبة قاصرة كانت أو كرامة
فأما الدائرة بين العبادات والمعقوبات
كالسكارات
فأما حد كفارة الفطار في رمضان فعلى
فيها مرجع على معنى العبادة
ما يجتمع فيه الحقان وحق الله فيه
فنحو حد القذف عندنا ٢٩١
فأما قطاع الطريق فهو خالص لله تعالى
المعقوبات المحضة ٢٩٦
أما ما يجتمع فيه الحقان وحق العباد أغلب
فنحو القصاص ٢٩٧
وأما ما يكون محض حق العباد فهو أكثر
من أن يحصى نحو ضمان الدية وبديل
التلف والقصوب ٢٩٧
هذه الحقوق كلها تشمل على أصل وخلف ٢٩٧

صفحة

الأول نحو البيع للملك والذبح للحل
والإعتاق لزوال الرق وإثبات الحرية
٣١٣ وإيقاع الطلاق للوقوع ...
أما الملة اسما لا معنى ولا حكما فبينها فيما
ذكر من تعليق الطلاق والعتاق
٣١٣ بالشرط واليمين قبل الحنث ...
أما الملة اسما ومعنى لا حكما فنحو البيع
الموقوف ٣١٣ ...
من هذا النوع الإجارة ٣١٤ ...
أما الملة التي تشبه السبب ٣١٥ ...
من هذا النوع علة الملة ٣١٦ ...
مما هو نظير الملة التي تشبه السبب ما قال
أبو حنيفة ٣١٧ ...
فأما الملة التي هي معنى حكما لا اسما فهو آخر
الوصفين ٣١٧ ...
حرمة النساء مبنى على الاحتياط ٣١٨ ...
فأما الملة اسما راحكا لا معنى فهو السفر
والمرض في ثبوت الرخص بهما ٣١٨ ...
هذه حدود يتم بمقرقتها فقه الرجل ولكن
في ضبط حدودها بعض المخرج لما فيها
من الدقة فلا يطلبها فقيه بكسل ولا يقف
عن طلبها بفشل ٣٢٠ ...
فصل في بيان تقسيم المهرط ، وهي ستة
أقسام : شرط محض ، وشرط في حكم
الملة ، وشرط فيه شبهة الملة ، وشرط
في معنى السبب ، وشرط اسما لا حكما ،
وشرط بمعنى العلامة الخالصة ٣٢٠ ...
أما المهرط المحض فهو ما يتوقف وجود
الملة على وجوده ويمتنع وجود الملة
حقيقة بعد وجودها صورة ٣٢٠ ...
بيان دلالة المهرط فيما قال علماءنا ٣٢٢ ...
أما المهرط الذي هو في حكم الملة فنحو
شق الرق حتى يسيل ما فيه من
الدهن ٣٢٢ ...
وأما المهرط الذي يشبه الملة ٣٢٣ ...

صفحة

الحلف يجب بما به يجب الأصل ٢٩٨ ...
فصل في بيان الكلام في القسم الثاني وهو
السبب ٣٠١ ...
تعريف السبب لغة وشرعا ٣٠١ ...
تعريف الملة لغة وشرعا ٣٠١ ...
الملل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها
وأنه لا موجب إلا الله ٣٠٢ ...
المهرط لغة وشرعا ٣٠٢ ...
العلامة لغة وشرعا ٣٠٤ ...
فصل في بيان تقسيم السبب . أسباب الأحكام
الشرعية أنواع أربعة : سبب صورة
لا معنى ويسمى السبب مجازا ، وسبب
صورة ومعنى ويسمى سببا محضا ،
وسبب فيه شبهة الملة ، وسبب هو
بمعنى الملة ٣٠٤ ...
فأما الذي يسمى السبب مجازا فنحو اليمين
بأنه تعالى يسمى سببا لكفارة مجازا ٣٠٤ ...
وأما السبب المحض وهو ما يكون طريقا
للوصول إلى الحكم ٣٠٦ ...
من السبب المحض أن يدفع سكيننا إلى صبي
فيجأ الصبي به نفسه ٣٠٩ ...
مما هو السبب المحض ما هو لأحدى شطري
علة الحكم نحو إيجاب البيع وأحد
وصفي علة الربا ٣١٠ ...
الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين
يضاف إلى آخر الوصفين ٣١٠ ...
أما السبب الذي هو في معنى العلة فنحو
قود الذابة وسوقها ٣١١ ...
وأما السبب الذي له شبهة الملة كحفر البئر
في الطريق ٣١٢ ...
فصل في تقسيم الملة أنواع الملة ستة :
ملة اسما ومعنى وحكما ، وعلة اسما لا معنى
ولا حكما ، وعلة اسما ومعنى لا حكما ،
وعلة تشبه السبب ، وعلة معنى وحكما
لا اسما ، وعلة اسما وحكما لا معنى ٣١٢ ...

صفحة

الحكم بوجود العمى يتنى على وجود
 ٣٤١ حقيقة
 من ذلك ما يكون صفة البصق متعينا فيه
 ٣٤٣ على وجه لا يمتثل غيره وذلك الردة ...
 الصبي يمزر إذا أساء الأدب بالضرب ... ٣٤٣
 الكفار حين أنكروا وحدانية الله تعالى
 ٣٤٤ جازم على ذلك فجعلهم عبيد عبيده ...
 ضرب الدواب لتأديب ... ٣٤٤
 ما يتردد من حقوق الله تعالى ويحتمل أن
 ٣٤٤ لا يكون مشروعا في بعض الأوقات
 الصبي إذا صلى ثم بلغ ووقت الصلاة باق
 أو أحرم ثم بلغ أو نوى الصوم وبلغ
 في أثناء الصوم هل ينوب هذا عن فرضه
 ثم على هذا الأصل تبقى المعاملات التي
 يتنى عليها حقوق العباد فإنها تنقسم
 ٣٤٥ ثلاثة أقسام
 ما يتمتع بمنفعة ، وما يتمنع ضرراً ،
 ٣٤٦ وما يتردد بين المنفعة والمضرة ...
 ما يتمنع بمنفعة نحو الاصطياد ...
 ٣٤٦ والاكتساب والاحتطاب ...
 ما هو ضرر محض نحو إبطال الملك في
 الطلاق والعتاق ونقل الملك بالهبنة
 ٣٤٨ والصدقة
 ما يتردد بين المنفعة والضرر نحو المعاوضات
 ٣٤٩ كالبيع والشراء والنكاح ...
 بالأهلية الفاقرة يثبت ما فيه توفير المنفعة
 ٣٤٩ عليه
 كل منفعة يمكن تحصيلها للصبي بمباشرة
 وليه لا تعتبر عبارته في ذلك وما لا يمكن
 تحصيله له بمباشرة وليه تعتبر عبارته
 ٣٥٢ فيه

صفحة

وأما الشرط الذي هو في معنى السبب فهو
 ٣٢٥ أن يفترض عليه فعل من غتار ...
 وأما الشرط اسماً لا حكماً وهو المجاز في هذا
 ٣٢٧ الباب فنحو الشرط السابق ...
 وأما الشرط الذي هو علامة فنحو الإحصان
 ٣٢٨ لإيجاب الرجم
 فصل في بيان تقسيم العلامة . العلامة أنواع
 أربعة : علامة هي دلالة الوجود فيما كان
 موجوداً قبله ، وعلامة هي بمعنى الشرط ،
 وعلامة هي علة ، وعلامة تسمية
 ٣٣١ وبجازا
 باب أهلية الأدنى لوجوب الحقوق له وعليه
 ٣٣٢ وفي الأمانة التي حملها الإنسان ...
 الأهلية نوعان : أهلية الوجوب ، وأهلية
 الأداء . وأهلية الأداء نوعان : كامل
 ٣٣٢ وقاصر
 أهلية الوجوب وتفصيلها ... ٣٣٣
 بحث أهلية الصبي وعندها ... ٣٣٧
 الكافر لا يكون أهلاً لوجوب حقوق الله
 ٣٣٨ تعالى
 بحث الجنون ٣٣٨
 الحائض والنائم والمنفى عليه ... ٣٣٩
 وجوب الإيمان على الصبي العاقل ... ٣٣٩
 فصل في بيان أهلية الأداء . الأهلية نوعان
 ٣٤٠ قاصرة وكاملة
 ما يكون من حقوق الله تعالى فهو صحيح
 الأداء عند الأهلية القاصرة ، وذلك
 ٣٤١ أنواع
 منها ما يكون صفة الحسن متعينا فيه على وجه
 لا يمتثل غيره ٣٤١
 الإيمان بالله صحيح من الصبي العاقل ... ٣٤١

فهرس الآيات

صفحة	صفحة
لننجينه وأهله (العنكبوت) ... ٣٠	والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما
لأنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم	(المائدة) ... ١٨ - ٢٨
(الأنبياء) ... ٣٠ - ٣٣	ثم أبلغه مأمنه (التوبة) ... ١٨
إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها	ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان (المائدة) ١٩
ميمعدون (الأنبياء) ... ٣١ - ٣٤	ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (البقرة) ... ١٩
إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (البقرة) ... ٣١	ولا تقربوهن حتى يطهرن (البقرة) ... ١٩
من بعد وصية يوصي بها أو دين (النساء) ... ٣١	وأرجلكم إلى الكعبين (المائدة) ... ٢٠
ولذي القربى (الأنفال) ... ٣١ - ٣٤	وأولات الأحمال أجلهن (الطلاق) ... ٢٠
ثم إن علينا بيانه (القيامة) ... ٣٢	يتربصن بأنفسهن (البقرة) ... ٢٠
إلا من سبق عليه القول (هود) ... ٣٢	ولكن أكثر الناس لا يعلمون (الأعراف) ٢٤
لهم مفرقون (هود) ... ٣٢	وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
ولا تخاطبني في الذين ظلموا (هود) ... ٣٢	(يوسف) ... ٢٤
إن ابني من أهلي (هود) ... ٣٢	ما يعلمهم إلا قليل (الكهف) ... ٢٤
إنه عمل غير صالح (هود) ... ٣٢	و قليل ما هم (ص) ... ٢٤
رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به	علمه البيان (الرحمن) ... ٢٧
علم (هود) ... ٣٢	لئين للناس ما نزل إليهم (النحل) ٢٧
وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة	فسجد الملائكة كلهم أجمعون (ص) ... ٢٨
وهدها إياه ، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ	ولا طائر يطير بجناحيه (الأنعام) ... ٢٨
منه (التوبة) ... ٣٢	وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة) ... ٢٨
إننا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا	وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين
ظالمين (العنكبوت) ... ٣٣	لهم (إبراهيم) ... ٢٩
إلا آل لوط (العنكبوت) ... ٣٣	ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا (الكهف) ٢٩
إن فيها لوطا (العنكبوت) ... ٣٣	فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه
واقفوا فتنه لا نصيبن الذين ظلموا منكم خاصة	(القيامة) ... ٣٠
(الأنفال) ... ٣٣	قلنا حمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك
رب أرني كيف تحيي الموتى (البقرة) ... ٣٣	(هود) ... ٣٠ - ٣٢
وإذا سمعوا القفر أعرضوا عنه (القصص) ... ٣٤	إن ابني من أهلي (هود) ... ٣٠
وما يستوى الأعمى والبصير (فاطر) ... ٣٤	لأنه ليس من أهلك (هود) ... ٣٠
فلتب فيه ألف سنة إلا خمسين عاما	إننا مهلكو أهل هذه القرية (العنكبوت) ٣٠
(العنكبوت) ... ٣٨ - ٣٩	

صفحة

فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن
(الطلاق) ... ٣٥
قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط
إنا لمنجوهم أمعين إلا أصرأتهم (المنكبات) ٣٦
فسرّبوا منه إلا قليلا منهم (البقرة) ٣٧
إلا إبليس لم يكن من الساجدين (الأعراف) ٣٧
إلا الذين تابوا (النور) ٣٧ - ٤٣
فخصف ما فرضتم إلا أن يعفون (البقرة) ٣٧
فسرّبوا منه إلا قليلا منهم (البقرة) ٣٨
لا يعلمون الكتاب إلا أماني (البقرة) ٤٢
فإنهم عدو لي إلا رب العالمين (الشعراء) ٤٢
لا يسمعون فيها لنوا إلا سلما (ص) ٤٢
إلا الذين ظلموا منهم (البقرة) ٤٢
وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ
(النساء) ٤٢
وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به وإن كنتم
ما تعمدت قلبكم (الأحزاب) ٤٣
إلا أن يعفون (البقرة) ٤٣
إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم
(المائدة) ٤٤ - ٤٥
الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم
يجعل له عوجا قيا (الكهف) ٤٥
ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما
وأجل مسمى (طه) ٤٥
وورثه أبواه فلائمه الثلث (النساء) ٥٠
إنا كنّا ننسخ ما كنتم تعملون (الجماعية) ٥٤
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها
أو مثلها (البقرة) ٥٤ - ٥٥ - ٦٦ - ٦٧
وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل
قالوا إنما أنت مفتّر (النحل) ٦٨
قل نزل به روح القدس من ربك بالحق (النحل) ٦٨
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
(النحل) ٦٨ - ٧٦
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا (النساء) ٦٩
كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك
خيرا الوصية للوالدين والأقربين (البقرة) ٦٩
من بعد وصية يوصي بها أو دين (النساء) ٦٩
يوصيكم الله (النساء) ٧٠
غير مضر وصية من الله (النساء) ٧٠
لا تدرون أيهم أقرب إليكم نفعا (النساء) ٧٠
أو يجعل الله لمن سبيلا (النساء) ٧١
فعاقبهم فآتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل
ما أنفقوا (المتحنة) ٧١

صفحة

فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن
(الطلاق) ... ٣٥
قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط
إنا لمنجوهم أمعين إلا أصرأتهم (المنكبات) ٣٦
فسرّبوا منه إلا قليلا منهم (البقرة) ٣٧
إلا إبليس لم يكن من الساجدين (الأعراف) ٣٧
إلا الذين تابوا (النور) ٣٧ - ٤٣
فخصف ما فرضتم إلا أن يعفون (البقرة) ٣٧
فسرّبوا منه إلا قليلا منهم (البقرة) ٣٨
لا يعلمون الكتاب إلا أماني (البقرة) ٤٢
فإنهم عدو لي إلا رب العالمين (الشعراء) ٤٢
لا يسمعون فيها لنوا إلا سلما (ص) ٤٢
إلا الذين ظلموا منهم (البقرة) ٤٢
وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ
(النساء) ٤٢
وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به وإن كنتم
ما تعمدت قلبكم (الأحزاب) ٤٣
إلا أن يعفون (البقرة) ٤٣
إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم
(المائدة) ٤٤ - ٤٥
الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم
يجعل له عوجا قيا (الكهف) ٤٥
ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما
وأجل مسمى (طه) ٤٥
وورثه أبواه فلائمه الثلث (النساء) ٥٠
إنا كنّا ننسخ ما كنتم تعملون (الجماعية) ٥٤
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها
أو مثلها (البقرة) ٥٤ - ٥٥ - ٦٦ - ٦٧
وإذا بدلنا آية مكان آية (النحل) ٥٤ - ٥٥
فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون (الأعراف، النحل) ٥٤
كل الطعام كان حلالا لبني إسرائيل إلا ما حرم
لإسرائيل على نفسه (آل عمران) ٥٦
إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه
(الهمز) ٥٧

صفحة

فانحرير رقبة (المجادلة) ... ٨٤
 ما كان لني أن يكون له أسرى (الأنفال) ... ٨٥
 فإما منأ بعد وإما فداء (محمد) ... ٨٥
 فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم (التوبة) ... ٨٥
 فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (النور) ... ٨٥
 والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصابهم
 (النساء) ... ٨٥
 إن الذين هاجروا (إلى قوله تعالى) أولئك
 بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم
 يهاجروا (الأنفال) ... ٨٥
 وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله
 من المؤمنين والمهاجرين (الأحزاب) ... ٨٥
 هذا من عمل الشيطان (القصص) ... ٨٦
 وعصى آدم ربه فغوى (طه) ... ٨٦
 لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
 (الأحزاب) ٨٧ - ٨٨ - ٨٩
 وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول (المائدة) ... ٨٧
 فأتبعوني يحبك الله (آل عمران) ... ٨٧
 الذين يتبعون الرسول النبي الأمي (إلى قوله)
 واتبعوه لعلكم تهتدون (الأعراف) ... ٨٧
 فليحذر الذين يخافون عن أمره (النور) ... ٨٧
 وما أمر فرعون برشيد (هود) ... ٨٧
 فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكي لا
 يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم
 (الأحزاب) ... ٨٩
 خالصة لك من دون المؤمنين (الأحزاب) ... ٨٩
 إني جاعلك للناس إماماً (البقرة) ... ٨٩
 قل نزل به روح القدس من ربك بالحق
 (النحل) ... ٩٠
 إنه لقول رسول كريم (الحاقة) ... ٩٠
 لتحكم بين الناس بما أراك الله (النساء) ... ٩٠
 فاعتبروا يا أولى الأبصار (الحشر) ... ٩٣
 ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم
 لعلهم الذين يستنبطونه منهم (النساء) ... ٩٣
 ففهمنا سليمان (الأنبياء) ... ٩٣

صفحة

وأترانا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم
 (النحل) ... ٧٢
 بلغ ما أنزل إليك من ربك (المائدة) ... ٧٢
 وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى
 (النجم) ... ٧٢ - ٩١
 وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
 (الحشر) ... ٧٣ - ٩٥
 قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبك الله
 (آل عمران) ... ٧٣
 أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون
 (الواقعة) ... ٧٤
 لا يحل لك النساء من بعد (الأحزاب) ... ٧٥
 نأت بغير منها أو مثلها (البقرة) ... ٧٥
 فول وجهك شطر المسجد الحرام (البقرة) ... ٧٦
 أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده (الأنعام) ... ٧٦
 فلا ترجعوهن إلى الكفار (الممتحنة) ... ٧٧
 إنما الحمر والبسر والأنصاب والأزلام رجس
 من عمل الشيطان فاجتنبوه (المائدة) ... ٧٧
 فالآن باسروهن (البقرة) ... ٧٧
 فاقتلوا المشركين (التوبة) ... ٧٧ - ٨٤
 وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً (الأنفال) ... ٧٧
 الآن خفف الله عنكم (الأنفال) ... ٧٧
 إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم
 وموسى (الأعلى) ... ٧٨
 وإنه لفي زبر الأولين (الشعراء) ... ٧٨
 سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله (الأعلى) ... ٧٨
 ما ننسخ من آية أو ننسها (البقرة) ... ٧٨
 ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك
 (بني إسرائيل) ... ٧٨ - ٨١
 إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون
 (الحجر) ... ٧٩
 فأمسكوهن في البيوت (النساء) ... ٨٠
 متاعاً إلى الحول غير لإخراج (البقرة) ... ٨٠
 فن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة) ... ٨٠
 وأن تصوموا خير لكم (البقرة) ... ٨٠

صفحة

- ١٠٢ قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم (آل عمران)
 وهو محسن واتبع ملة إبراهيم (النساء) .. ١٠٢
 فأمن له لوط (العنكبوت) ... ١٠٣
 أولئك الذين هدى الله فبهم اقم آفته
 (الأنعام) ١٠٣
 فلما جن عليه الليل (إلى قوله) وتلك حجتنا
 آتيناها لإبراهيم (إلى قوله) أولئك
 الذين هدى الله (الأنعام) ... ١٠٣
 ومن آباؤهم وذرياتهم وإخوانهم (الأنعام) ١٠٣
 ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين
 (البقرة) ١٠٣
 إنما أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها
 النبيون (المائدة) ١٠٣
 فبهم اقم آفته (الأنعام) ١٠٣
 واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم أولئك
 الذين آتيناهم الكتاب (الأنعام) ... ١٠٤
 ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
 (فاطر) ١٠٤
 هدى للمتقين (البقرة) ١٠٤
 مصداقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيئاً
 عليه (المائدة) ١٠٤
 ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
 الكافرون — فأولئك هم الظالمون
 (المائدة) ١٠٥ — ١٤٠
 وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ،
 ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
 الفاسقون (المائدة) ١٠٥
 وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها
 حكم الله (المائدة) ١٠٥
 شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا (إلى
 قوله) أن أتبعوا الدين (شورى) ... ١٠٥
 فاهتبروا يا أولى الأبصار (الحشر) ١٠٦
 ١٣٨ ، ١٢٥ ، ١٠٩
 فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول
 (النساء) ١٠٦ — ١٠٩

صفحة

- ٩٣ لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه (مر)
 وشاورهم في الأمر (آل عمران) ... ٩٣
 لولا كتاب من الله سبق لمحكم فيما أخذتم
 عذاب عظيم (الأنفال) ٩٣
 عفا الله عنك لم أذن لهم (التوبة) ... ٩٥
 عيسى وتولى أن جاءه الأعمى (عيسى) ... ٩٥
 والنجم إذا هوى (النجم) ٩٦
 إن أتبع إلا ما يوحى إلى (الأعراف ،
 الأحقاف) ٩٦
 أو لأمستم النساء (النساء ، المائدة) ... ٩٧
 إن هو إلا وحي يوحى (النجم) ... ٩٧
 فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول
 (النساء) ٩٧
 وأن احكمم بينهم بما أنزل الله (المائدة) .. ٩٧
 حافظوا على الصلوات (البقرة) ... ٩٧
 فاقطعوا أيديهما (المائدة) ٩٧
 واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم
 المفلحون (الأعراف) ٩٨
 والله على الناس حج البيت (آل عمران) ... ٩٩
 ونبئهم أن الماء قسمة بينهم (القمر) ... ١٠٠
 هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
 (الشعراء) ١٠٠
 وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس (المائدة) ١٠٠
 والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
 ورسله لا نفرق بين أحد من رسله
 (البقرة) ١٠٠
 لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
 (المائدة) ١٠١ — ١٠٤
 وجعلناه هدى لبنى إسرائيل (بنى إسرائيل
 ألم السجدة) ١٠١ — ١٠٤
 فاتبعوني يحبك الله (آل عمران) ... ١٠٢
 وإذا أخذنا ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب
 وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم
 لتؤمنن به (آل عمران) .. ١٠٢
 ملة أبيكم إبراهيم (الحج) ١٠٢

صفحة

فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجموهن إلى
 السكار (المتعنة) ... ١١٧
 فافتلوا المشركين (التوبة) ... ١١٨
 أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى
 عليهم (المنكيات) ... ١١٩ - ١٤٠
 ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء
 (النحل) ... ١٢٠ - ١٣٩
 ما فرطنا في الكتاب من شيء (الأنعام) ١٢٠
 ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين
 (الأنعام) ... ١٢٠ - ١٤٠
 قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم
 بطعمه (الأنعام) ... ١٢٠
 هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً
 (البقرة) ... ١٢٠
 يأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله
 ورسوله (الحجرات) ... ١٢٠
 ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
 الكافرون (الظالمون - الفاسقون)
 (المائدة) ... ١٢٠
 إن هو إلا وحي يوحى (النجم) ... ١٢٠
 لتبين للناس ما نزل إليهم (النحل) ... ١٢٠
 ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا
 حلال وهذا حرام (النحل) ... ١٢٠
 وورثه أبواه وأخواته (النساء) ... ١٢١
 ولا تقف ما ليس لك به علم (بني إسرائيل)
 ١٢١ - ١٤١
 ولا تقولوا على الله إلا الحق (النساء) ١٢١ - ١٤١
 أسجد لمن خلقت طيناً (بني إسرائيل) ... ١٢٢
 خلقتني من نار وخلقته من طين (الأعراف
 وغيرها) ... ١٢٢
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً
 كثيراً (النساء) ... ١٢٣
 إن في ذلك لعلية لأولى الأبصار (آل عمران) ١٢٥
 إن كنتم للرؤيا تعبرون (يوسف) ... ١٢٥
 ولكم في القصص حياة (البقرة) ... ١٢٥

صفحة

ومن أحباها فكأنما أحبا الناس جميعاً
 (المائدة) ... ١٢٥
 من يأت منكن بفاحشة (الأحزاب) ... ١٢٦
 ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم
 لعلمه الذين يستنبطونه منهم (النساء) ١٢٩
 أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور
 من ربه (الزمر) ... ١٢٨
 فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب
 التي في الصدور (الحج) ... ١٢٨
 لعلمه الذين يستنبطونه (النساء) ... ١٢٩
 فإن علمتموهن مؤمنات (المتعنة) ... ١٢٩
 قال بلى ولكن ليطعنن قلبي (البقرة) ... ١٢٩
 فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول
 (النساء) ... ١٢٩
 ومن عساني فإنك غفور رحيم (إبراهيم) ١٣١
 لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً
 (نوح) ... ١٣١
 لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم
 (الأنفال) ... ١٣١
 وشاورهم في الأمر (آل عمران) ... ١٣١
 كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون
 إلا كذبا (الكهف) ... ١٣٣
 محمد رسول الله والذين معه (الفتح) ... ١٣٤
 ولا تصل على أحد منهم مات أبداً (التوبة) ١٣٥
 كنتم خير أمة أخرجت للناس (آل عمران) ١٣٦
 لا تقدموا بين يدي الله ورسوله (الحجرات) ١٣٦
 ولا تمنوا ولا تحزنوا (آل عمران) ... ١٣٧
 أو لا مستم النساء (النساء ، المائدة) ... ١٣٧
 هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل
 الكتاب (الحضر) ... ١٣٨
 فلا تقل لها أف (بني إسرائيل) ... ١٣٩
 ولا يظلمون نقيراً (النساء) ... ١٣٩
 من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ، ومنهم من
 إن تأمنه بدينار (آل عمران) ... ١٣٩
 وليكم به ذوا عدل منكم (الأنعام) ... ١٤٣

صفحة

وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون (الأعراف) ٢١٧
 بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه (يونس) ... ٢١٧
 وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا
 أو نصارى تلك أمانيهم (البقرة) ... ٢١٨
 وفوق كل ذي علم عليم (يوسف) ... ٢١٨
 وما أوتيتم من العلم إلا قليلا (بنى إسرائيل) ٢١٨
 وما جعل عليكم في الدين من حرج
 (الحج) ... ٢٢٩
 لا يكلف الله نفساً إلا وسعها (البقرة) ٢٢٩ ، ٣٤٠
 وأنزلنا من السماء ماء طهورا (الفرقان) ٢٨٣
 ربى الذى يحيى ويميت (البقرة) ... ٢٨٧
 أن طهرا بنى لقمان (البقرة) ... ٢٩٠
 فأبينا تولوا ثم وجه الله (البقرة) ... ٢٩٠
 قل الأنفال قد (الأنفال) ... ٢٩٣
 إن الحسنة يذهبن السيئات (هود) ... ٢٩٥
 ولكم في القصص حياة (البقرة) ... ٢٩٧
 ولكن يريد ليظهركم (المائدة) ... ٢٩٧
 وآتيناه من كل شيء نسبياً (البقرة) ٣٠١
 لعل أبلغ الأسباب أسباب السموات
 (مؤمن) ... ٣٠١
 فليمدد بسبب إلى السماء (الحج) ... ٣٠١
 جزاء بما كانوا يعملون (الأحقاف) ... ٣٠٢
 فعدة من أيام أخر (البقرة) ... ٣٠٦
 وسبعة إذا رجعت (البقرة) ... ٣٠٦
 يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
 (البقرة) ... ٣١٨
 فسكتوا يوم إن علمتم فيه خيرا (النور) ... ٣٢١
 وآتوهم من مال الله الذى آتاكم (النور) ٣٢١
 ومن لم يعطكم منكم طولا (النساء) ... ٣٢١
 فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة
 إن خفتم (النساء) ... ٣٢٢
 فإن خفتم فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتم
 فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون
 (البقرة) ... ٣٢٢

صفحة

لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
 (الأحزاب) ... ١٤٨
 كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم (الحشر) ١٤٩
 خالصة لك من دون المؤمنين (الأحزاب) ١٥١
 قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم
 (الأحزاب) ... ١٥١
 وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن
 تنكحوا أزواجه من بعده أبدا
 (الأحزاب) ... ١٥١
 ولكن يريد ليظهركم (المائدة) ... ١٨١
 وإن كنتم جنبا فاطهروا (لى قوله) أوجاه
 أحد منكم من الفائض (المائدة) ... ١٨١
 ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
 كثيرا (النساء) ... ١٨٤ — ١٨٥
 لى لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا
 بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
 (بنى إسرائيل) ... ١٨٥
 قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا
 (الأنفال) ... ١٨٦
 فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه
 (البقرة) ... ١٨٧
 فيبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون
 أحسنه (الزمر) ... ٢٠٠
 متاعا بالمعروف حقا على المحسنين (البقرة) ٢٠٠
 وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
 (البقرة) ... ٢٠٠
 ولا يحل لمن أن يكتنن ما خلق الله فى
 أرحامهن (البقرة) ... ٢٠٢
 وخر راکما (س) ... ٢٠٥
 قل آلف ذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت
 عليه أرحام الأنثيين ، نثوفى بعلم إن
 كنتم صادقين (الأنعام) ... ٢١٠
 ومن يدع مع الله إلها آخر لا يبرهان به
 (المؤمنون) ... ٢١٦
 قل لا أجد فيها أوحى إلى عمرها (الأنعام)
 ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٢٤

صفحة

- جزاء بما كانوا يعملون (الأحقاف) ... ٣٣٥
 أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (البقرة) ... ٣٣٦
 فن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة) ٣٣٦
 وآتوا الحج والعمرة لله (البقرة) ... ٣٣٦
 ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج
 (المائدة) ... ٣٤١
 ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت
 عليهم (الأعراف) ... ٣٤١
 وآتيناهم الحكم صبيا (صميم) ... ٣٤٢
 خلق الإنسان علمه البيان (الرحمن) ... ٣٤٦
 وابتلوا النباي (النساء) ... ٣٤٧

صفحة

- فإذا أطأنتم فأقيموا الصلاة (النساء) ... ٣٢٢
 وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
 اللاتي دخلتم بهن ، فإن لم تكونوا
 دخاتم بهن فلا جناح عليكم (النساء) ٣٢٢
 فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
 أبداً (النور) ... ٣٣١
 لا يرقبون في مؤمن إلا ولا وذمة
 (التوبة) ... ٣٣٣
 وإذا أخذ ربك من بنى آدم (الأعراف) ... ٣٣٣
 وكل لسان الزمان طائرته في عنقه
 (بنى إسرائيل) ... ٣٣٣
 ليلوكم أيكم أحسن عملا (الملك) ... ٣٣٥

فهرس الآثار المرفوعة والموقوفة

صفحة

- عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال : من بدل دينه فاقتلوه ... ٧
 أفنى ابن عباس أن المرتدة لا تقتل ... ٧
 البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ... ٧
 قال سيدنا عمر : والله لا أنفى أحداً أبداً ... ٧
 قال سيدنا علي : كفى بالنفي فتنه ... ٧
 أن سيدنا عمر لما افتتح السواد من بها على
 أهلها وأبى أن يقسمها بين الفاعين ... ٨
 أن ابن مسعود كان يطبق في الصلاة ... ٨
 أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للحائض
 في أن تترك طواف الصدر ... ٨
 قال ابن عمر في الحائض إنها تقيم حتى تطهر
 فتطوف ... ٨
 روى عن أبي موسى الأشعري أنه كان
 لا يوجب إعادة الوضوء على من فقهه في
 الصلاة ... ٨
 قال ابن عمر : لا يحج أحد عن أحد ... ٨
 روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمازج
 ولا يقول إلا حقاً ... ١٠
 روى أن علياً كان به دعاية ... ١٠
 روى عبد الله بن ثعلبة ابن صعيبر في صدقة
 الفطر أنها نصف صاع من بر ، وكذلك
 روى عن ابن عباس ... ١١
 روى أبو سعيد الخدري في صدقة الفطر أنها
 صاع من بر ... ١١
 حديث ثعلبة بشير لابنه النعمان وهو ابن سبع
 سنين ... ١١
 قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة
 الأعرابي على رؤية هلال رمضان ... ١١

صفحة

- حديث القضاء بالشاهد واليمين رواه ربيعة
 عن سهيل ... ٣
 أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أيما امرأة
 نسكتت بغير إذن وليها فنكاحها باطل
 (من عائشة) ... ٣ - ٤
 قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر :
 أحق ما قال ذو اليمين . فقالا : نعم :
 فقام فأتم صلاته ... ٤
 وسيدنا عمر قبل خبر أنس في أمان الهرمزان
 بقوله : أتسكنم كلام حي ... ٤
 قال عمار لعمر : أما تذكر إذ كنا في الإبل
 فأجنبنا فتمسكت في التراب ثم سألت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك
 فقال : أما يكفيك أن تضرب بيدك
 الأرض فتدسح بها وجهك وذراعيك ... ٤
 من أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال : يغسل الإناء من ولوغ الكلب
 سبعاً ... ٦
 قال عمر : تمتعتان كانتا على عهد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وأنا أنهي عنهما وأطالب
 عليهما : متعة النساء ومتعة الحج ... ٦
 أن عائشة زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن ... ٦
 عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان
 يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس
 منه ... ٦
 قال مجاهد : صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع
 يديه إلا عند تكبير الافتتاح ... ٦
 عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
 المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ، وتأويل ابن
 عمر فيه ... ٧

صفحة

- قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن من
 ٢٧ ... البيان لسحرا »
 حديث لإمامة جبريل عليه السلام في الصلوات
 ٢٧ ... الخمس يومين
 لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 مواقيت الصلاة قال للسائل : « صل معنا »
 الحديث ...
 ٢٧ ... « خذوا عني مناسككم »
 ٢٧ ... وقال « صلوا كما رأيتموني أصلي »
 بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن
 ٣١ ... الوصية تختص بالثلاث
 بين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الإرث
 ٣١ ... يكون عند الموافقة في الدين ...
 قال صلى الله عليه وسلم : « إنما بنو هاشم
 ٣١ ... وبنو المطلب كشيء واحد »
 قال ابن عباس لو أنهم عمدوا إلى أي بقرة كانت
 فذبحوها لأجزأت عنهم ولكنهم شددوا
 ٣٤ ... فشدد الله عليهم ...
 « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا بسواء » ٣٧ - ٤٣
 إن الله تعالى فرض على عباده بخسين صلاة في
 ليلة المعراج ...
 ٦٤ ... في الحديث أن رسول الله عليه الصلاة والسلام
 سأل التخفيف عن أمته غير مرة وما زال
 يسأل ذلك ويحببه ربه إليه حتى انتهى إلى
 الخمس فقيل له : لو سألت التخفيف أيضا
 ١٤ ... فقال : « أنا أستحي من ربي »
 قال علي رضي الله عنه : لو كان الدين بالرأي
 لكان باطن الحف أولى بالمسح من ظاهره
 ولكنني رأيت رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يمسح على ظاهر الحف دون
 ١٦ ... باطنه ...
 وقال عليه الصلاة والسلام : « إذا روى لكم
 عن حديث فأعرضوه على كتاب الله فما
 وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف كتاب
 الله فردوه » ٦٧ - ١

صفحة

- المؤمن ينظر بنور الله ...
 ١٤ ... فراسة المؤمن لا تخفى ...
 ١٤ ... قال علي : قبلة التحري جهة قصده ...
 « من نام عن الصلاة أو نسيها فليصلها إذا
 ذكرها فإن ذلك وقتها »
 ١٨ ... نهى عليه الصلاة والسلام عن الصلاة في ثلاث
 ساعات ...
 ١٨ ... إن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ميراث
 العمة والمخاللة فقال : « لا شيء لهما » وقال :
 « الحال وارث من لا وارث له »
 ١٩ ... قال ابن مسعود في عدة المتوفى عنها زوجها إذا
 كانت حائلا : من شاء بإهله أن سورة
 النساء القصوى « وأولات الأهل أجلهن »
 نزلت بعد سورة النساء الطولى « يتربصن
 بأنفسهن »
 ٢٠ ... روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن
 أكل الضب ، وروى أنه رخص فيه
 ٢٠ ... روى أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل
 الضبع ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام
 رخص فيه ...
 ٢٠ ... روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج
 ميمونة وهو محرم ، وروى عنه أنه
 تزوجها وهو حلال ...
 ٢١ ... روى أن بريرة أعتقت وزوجها كان حرا
 فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
 وروى أنها أعتقت وزوجها عبد ...
 ٢١ ... روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رد ابنته
 زينب على أبي العباس بشكاح جديد ،
 وروى أنه ردها بالشكاح الأول ...
 ٢٢ ... إذا اختلف المتبايعان والسلمة قائمة بينهما تحالفا
 وترادا (عن ابن مسعود) ...
 ٢٥ ... إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
 الطعام قبل القبض ...
 ٢٦ ... وقال لعناب بن أسيد : « انهم عن أربعة عن
 بيع ما لم يقبضوا »
 ٢٦ ...

صفحة

وأنس كان يقول : قرأنا في القرآن بلغوا عنا
 قومنا أنا لفتناربنا فرضى عنا وأرضانا... ٧٨
 قل عمر : قرأنا آية الرجم في كتاب الله
 ووعيناها... ٧٩
 وقال أبي : إن سورة الأحزاب كانت مثل
 سورة البقرة أو أطول منها... ٧٩
 يروى عن عائشة إن مما أنزل في القرآن عشر
 رضعات معلومات يحرم من ففسخن بخمس
 رضعات معلومات... ٧٩
 قراءة ابن مسعود ثلاثة أيام متتابعات... ٨١
 عن ابن عباس شددوا فشدد الله عليهم... ٨٣
 عن ابن عباس حرمة مفاداة الأسيير الثابت
 بقوله : « ما كان لني أن يكون له أسير »
 قد انتسخ بقوله تعالى : « فأما من بعد
 ولما فداء » وقال السدي : انتسخ بقوله :
 « فاقبلوا المشركين حيث وجدتموهم »... ٨٥
 قصة خلق ناله في الصلاة وخلق الناس نالهم
 وسؤاله صلى الله عليه وسلم إياهم « ما لكم
 خلعتن نالكم »... ٨٨
 خروجه صلى الله عليه وسلم للتراويح ليلة
 أو ليلتين وقوله : « خشيت أن تكتب
 عليكم ولو كتبت عليكم ما قتم بها »... ٨٨
 حين كان الحجر مباحا قد ترك رسول الله صلى
 عليه وسلم شربها أصلا... ٨٨
 قوله عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن رواحة
 حين صلى على الأرض في يوم قدمطروا في
 السفر : « ألم يكن لك في أسوة حسنة »
 فقال : أنت تسمى في رقبة قد فككت وأنا
 أسمى في رقبة لم يعرف فككا كما ، فقال :
 « إني مع هذا أرجو أن أكون أخشاكم لله » ٨٩
 سؤال امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم
 وسؤالها النبي صلى الله عليه وسلم عن
 المسألة وقوله « هلا أخبرتها أني أقبل وأنا
 صائم ؟ » وقوله : « إني أرجو أن أكون
 أتقاكم لله وأعلمكم بمحدوده »... ٨٩

صفحة

« لا وضية لوارث »... ٦٩ - ٧١
 « إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية
 لوارث »... ٧٠
 « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ،
 والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ٧١ - ٧٢
 قال سيدنا عمر : إن الرجم مما كان يتلى في
 القرآن على ما قال ، لولا أن الناس
 يقولون إن عمر زاد في كتاب الله لكانت
 على حاشية المصحف الشيخ والشيخة إذا
 زنيا فارجموا ألينة... ٧١
 « خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا »... ٧١
 إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في
 صلاته سورة المؤمنين فأسقط منها آية ثم
 قال بعد الفراغ : « ألم يكن فيكم أي ؟ »
 فقال : نعم يا رسول الله : فقال : « هلا
 ذكرتنيها ؟ » فقال : ظننت أنها نسخت
 فقال : « لو نسخت لأنبأتكم بها »... ٧٥
 عن عائشة وابن عمر أنهما قالتا : ما خرج
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا
 حتى أبيض له النساء... ٧٥
 أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما قدم المدينة
 كان يصلي إلى بيت المقدس ستة عشر
 شهرا... ٧٦
 قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حين كان بمكة فإنه كان يصلي إلى
 الكعبة... ٧٧
 أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح قريشا عام
 الجديبية على أن يرد عليهم من جاء منهم
 مسلما... ٧٧
 يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :
 « كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزورها »
 (وفي الحديث ذكر الأضاحي والشرب
 في الدياب والخنم والمزفت)... ٧٧
 ن أبا بكر كان يقرأ : لا ترغبوا عن آبائكم
 فإنه كفر لـ... ٧٨

صفحة

روى أن خولة لما جاءت إليه تسأله عن ظهار زوجها منتهيا قال : « ما أراك إلا قد حرمت عليه » فمات : لأن أشتكى إلى الله فأنزله الله قوله : « قد سمع الله قول النبي تجادلوك » ... ٩٥
روى أنه عليه الصلاة والسلام لما دخل بيته ووضع السلاح حين فرغ من حرب الأحزاب أتاه جبريل عليه السلام وقال : وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة ، وأمره أن يذهب إلى بني قريظة ... ٩٥
أنه صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر بقبليخ سورة براءة إلى المشركين في العام الذي أمره فيه أن يحج بالناس فأناه جبريل عليه السلام فقال : لا يباغها إليهم إلا لرجل منك ، فبث على بن أبي طالب في أمره ليكون هو المبلغ للسورة إليهم ... ٩٥
أنا أحق من أحيا سنة أمانتها ١٠٠ — ١٠٤
« أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبل : بعثت إلى الأحمر والأسود وقد كان النبي يبعث إلى قومه » ... ١٠٦
أنه عليه الصلاة والسلام لما رأى صحيفة في يد عمر سأله عنها فقال : هي التوراة ، فغضب حتى احترق وجنتاه وقال : « أمتهوكون كأنهوك اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا ما وسعته إلا اتباعي » ... ١٠٧
« عليكم بسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » ... ١٠٦ — ١١٦
« اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » ١٠٦ — ١٠٧
حديث معاذ حين قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم « هم تقضي؟ » قال : بكتاب الله الحديث ... ١٠٧ — ١٣٠
« أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ١٠٧ — ١١٤

صفحة

إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستوفى روزقها فاتقوا الله وأمحلوا في الطلب ... ٩٠
أخذ صلى الله عليه وسلم برأى الحباب بن المنذر يوم بدر ونزل على الماء ... ٩١
أخذ صلى الله عليه وسلم برأى سعد بن معاذ يوم الأحزاب حين أراد أن يصالحهم على شطرنج المدينة فقالوا لا نمطيهم إلا بالسيف ... ٩١
منعه صلى الله عليه وسلم أهل المدينة من تلقيح النخل وقوله : « أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم » ... ٩٢
قوله للخزمية : « أرايت لو كان علي أبيك دين ففضيت أكان يقبل منك » ... ٩٣
قوله لعمر حين سأله عن القبلة للصائم : « أرايت لو تمضمضت بماء ثم بجمته أكان يضرك » ... ٩٣
وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم « أرايت لو تمضمضت بماء أكنت شارب » ... ٩٣
وقال : « إن الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مباذعة أهله » فقيل له يقضي أحدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك ؟ قال صلى الله عليه وسلم : « أرايت لو وضع ذلك فما لا يحمل هل كان يأثم به ؟ » قالوا : نعم . قال : « فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل » ... ٩٣
مشورته صلى الله عليه وسلم في مفاداة الأسرى يوم بدر وعلمه بالرأى فيه ونزول الآية بخلاف ما رآه ... ٩٣
مشاورته أصحابه فيما يكون جامعا لهم في أوقات الصلاة ليؤدوا بالجماعة ... ٩٣
حديث رؤية عبد الله بن زيد أمر الأذان في المنام ... ٩٣
المهورة تلقيح العقول ... ٩٤
من الحزم أن تستشير ذا رأي ثم تطيعه ... ٩٤

صفحة

قال للشمعية : أرأيت لو كان على أبيك دين
أكنت تقضينه ؟ فقالت : نعم ، قال :
١٨٧ - ١٣٠ « فدين الله أحق »
وقال للذي سأله عن قضاء رمضان : « أرأيت
لو كان عليك دين فقضيت الدرهم
والدرهمين أكان يقبل منك ؟ » قال :
نعم « فقال الله أحق بالتجاوز » ١٣٠
وقال المستحاضة : « إني دم عرق انفجر فتوضئي
لكل صلاة » ... ١٣٠ - ١٨٧
وقال عليه الصلاة والسلام : « المرأة ليست
بنجسة لأنها من الطوافين عليكم
والطوافات » ... ١٣٠ - ١٨٧
قال عليه الصلاة والسلام لما ذبح وجهه
إلى اليمن : « يم تقضى ؟ » قال بكتاب الله
قال : « فإن لم تجد في كتاب الله ؟ » قال :
بسنن رسول الله ، قال : « فإن لم تجد في
سنن رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي ،
قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول
لما رضى به رسوله » ... ١٣٠ - ١٩٢
وقال لأبي موسى حين وجهه إلى اليمن :
« اقض بكتاب الله ، فإن لم تجد فبسنة
رسول الله ، فإن لم تجد فاجتهد رأيك » ... ١٣٠
وقال عمرو بن العاص : « اقض بين هذين »
قال : على ماذا أقضى ؟ فقال : « على
أنك إن اجتهدت فأصبحت فلك عشر
حسنات ، وإن أخضأت فلك حسنة
واحدة » ... ١٣٠
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر
وعمر يوماً وقد شاورهما في شيء : « قولا
فإني فيما لم يوح إلي مثلكما » ... ١٣١
قال عمر (للصحابية) : ألا ترضون لأمر
دنياكم بمن رضى به رسول الله لأمر
دينكم ... ١٣١
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استخلف
عبد الرحمن بن عوف ليصلي بالناس ... ١٣٢

صفحة

« إن الله لا يجمع أمتي على الضلالة » ... ١٠٧
ليس الخبر كالعاينة ... ١٠٩
« خير الناس قرني » الحديث ... ١٠٩
« لو أتفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد
أحدهم ولا نصيفه » ... ١٠٩
عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال : « لم يزل بنو إسرائيل على
طريقة مستقيمة حتى كثرت فيهم أولاد
السبايا ففاسوا ما لم يكن بما قد كان
فضلوا وأضلوا » ... ١٢٠
عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال : « تعمل هذه الأمة برهة
بالكتاب ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأي
فإذا فعلوا ذلك ضلوا » ... ١٢١
قال عمر بن الخطاب : إياكم وأصحاب الرأي
فإنهم أعداء الدين أعينهم السنة أن
يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا
١٢١ - ١٣٢
قال ابن مسعود : إياكم وأرأيت وأرأيت
فإنما هلك من قبلكم في أرأيت وأرأيت
١٢١ - ١٣٢
قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من فسر
القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » ١٢١
« المرأة ليست بنجسة إنغاص من الطوافين عليكم
والطوافات » ... ١٢٢ - ١٤٦
« إذا أتيتكم بشيء من أمر دينكم فاعملوا
به ، وإذا أتيتكم بشيء من أمر دنياكم
فأنتم أعلم بأمر دنياكم » ... ١٢٣
وي أن ما عزأ زنى وهو محصن فرجم ... ١٢٦
لنطة بالنطة مثل بمثل والفضل ربا ... ١٢٦
بيدها وردبها سواء ... ١٢٧
س الخبر كالعاينة ... ١٢٨
روى أنه قال لعمر رضى الله عنه حين
سأله عن القبلة في حالة الصوم : « أرأيت
لو تمضمضت بماء ثم مجتته أكان
يضرك » ... ١٣٠ - ١٨٧

صفحة

قال أبو بكر : أى سماء تظانى ، وأى أرض
تقانى إذا قلت فى كتاب الله برأى ... ١٣٢
وقال على : لو كان الدين بالرأى لكان باطن
الحب أول بالمسح من ظاهره ... ١٣٢
عن أبي بكر قال فى السكالة : أقول قولاً
برأى فإن يك صواباً فى الله ، وإن يك
خطأ فى ومن الشيطان ... ١٣٣
عن على قال : اجتمع رأى ورأى عمر على
حرمة بيع أمهات الأولاد ثم رأيت أن
أرفهن ... ١٣٣
عن ابن مسعود قال فى الفروضة : أجهد
رأى ... ١٣٣
قال عليه الصلاة والسلام : « ذرونى ما تركتكم
فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم
واختلافهم على أنبيائهم » ... ١٣٣
كتب عمر إلى أبى موسى : اعرف الأمثال
والأشباه وقس الأمور عند ذلك ... ١٣٣
عن ابن مسعود قال : لقد أنى علينا زمان
استأنسأل ولستنا هنالك ... الحديث ... ١٣٣
« خير الناس قرنى الذين أنا فيهم » ... ١٣٤
قال ابن مسعود حين تحاكم إليه أعرابي مع
عثمان : أرى أن يأتى هذا واديه فيعطى
به إبلان مثل إبله وفصلاً مثل فصلانه ... ١٣٤
روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
خرج اصليح بين الأنصار فأذن بلال
وأقام فتقدم أبو بكر للصلاة فجاء
رسول الله وهو فى الصلاة - الحديث
(إلى أن قال) فأشار على أبى بكر أن
اثبت فى مكانك ورفع أبو بكر يديه
وحمد الله ثم استأخر وتقدم رسول الله
صلى الله عليه وسلم ... ١٣٤
لما أراد رسول الله أن يتقدم للصلاة على ابن أبى
النافع جذب عمر رداءه ، وفى رواية
استقبله وجعل يمنعه من الصلاة عليه
والاستغفار له ثم نزل القرآن على موافقة
رأيه ... ١٣٥

صفحة

قصة مواعدة الحديبية مع سهيل بن عمرو
ولما على أن يدعو اسم النبي صلى الله
عليه وسلم ... ١٣٥
قصة معاذ حين جاء وقد سبق بركمة وقول
النبي صلى الله عليه وسلم « من لكم معاذ
سنة حسنة فاستنوا بها » ... ١٣٥
قصة رعاية أبى ذر لأم الصدقة وإصابته
الجنابة وصلاته بلا طهارة ، وقول النبي
صلى الله عليه وسلم له : « التراب كافيتك
ولولى عشر حجج ما لم تجد الماء » ... ١٣٥
قصة تيمم عمرو بن العاص من جنابة أصابته
فى ليلة باردة وإصابته أصحابه ... ١٣٥
قال على فى حد الشرب : فإنه ثبت بأرائنا ... ١٣٥
قال على لرسول الله صلى الله عليه وسلم :
إنك ستشبهنى فى أمر فأكون فيه كالسكة
الحجارة أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب
فقال : « بل الشاهد يرى ما لا يرى
الغائب » ... ١٣٧
« إنما الرأى فى القضية » ... ١٤٨
« إذا اختلف النوعان فيبموا كيف شئتم بعد
أن يكون يداً بيد » ... ١٤٨ - ١٤٩
حرمت الخمر لأمينها والسكر من كل شراب ... ١٤٩
قال النبي عليه الصلاة والسلام لبريرة : « ملكك
بضئك فاخترارى » ... ١٤٩
وقال فى السمن الذى وقعت فيه فأرة :
« إن كان جامداً فألقوها وما حولها وكلوا
ما بقى » وإن كان مائماً فأريقوه » ... ١٥٩
وقوله فى دم الاستحاضة : « إنه دم عرق انفجر
فتوضئى لكل صلاة » ... ١٤٩
« من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم
إلى أجل معلوم » ... ١٥٢
أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
ماليس عند الإنسان ورخص فى السلم ... ١٥٢
« إن الله أطعمكم وسقاكم » ... ١٥٤ - ٢١٣
« من أفطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر » ... ١٦٣

صدقة

- « هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوها »
 ١٩٥ صدقته
 « وإن أدخلتكما (أى الرجلين في الحفنين) وما
 ١٩٥ طاهرتان »
 « عن عمر في قصة الجنتين لقد كدنا أن نعمل
 ٢٠٢ برأينا فيما فيه أثر »
 « قال أوى بن كعب من الأمانة أن تؤمن
 ٢٠٢ المرأة على ما في رحمها »
 « ورخص في السلم
 ٢٠٣
 « ما رأيكم للمسلمون حسنا فهو عند الله حسن »
 ٢٠٧ « لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول »
 ٢١٢ - ٣١٥
 « النبي صلى الله عليه وسلم قال لاوازن : « زن
 وأرجح فإنما معشر الأنبياء هكذا وزن »
 ٢٥٠ « قال حين رأى آله الزراعة : « ما دخل هذا
 في دار قوم إلا ذلوا »
 ٢٩٢ « من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على
 المظاهر »
 ٢٩٦ « الصوم يوم تصومون
 ٢٩٦ « لا صيام لمن لم يميز الصيام من القيل »
 ٢٩٦ « لمن الله من غير منار الأرض ...
 ٣٠٤ « وإن أرادوكم أن تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم
 ٣٣٣ « رفع القلم عن ثلاث » الحديث ... ٣٣٤ - ٣٤١
 « مروهم إذ باله واسبعا ، واضربوهم عليها إذا
 ٣٤٣ « بلغوا خضرا »
 « تضرب الدابة على النفاذ ولا تضرب على
 ٣٤٤ « العثار »
 ٣٤٦ « المرء بأصغريه بقلبه ولسانه »

صدقة

- لا تبغوا البر بالبر إلا سواء بسواء ١٦٧ - ١٨١
 يا معشر بني هاشم إن الله كره لكم غسالة
 الناس وموضيكم منها خمس الخمس » ١٦٨
 « خمس يقتلن في الحل والحرم » ١٧١
 قول النبي صلى الله عليه وسلم لأعرابي في
 كفارة الطمر : « كلها أنت وعيالك » ١٧٤
 قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة في بيان
 « علة نقض الطهارة : إنه دم عرق انفجر » ١٧٤
 قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للخنزيرة :
 « أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته »
 الحديث ١٧٥ ... ١٨٧
 أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
 ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم ١٧٥
 نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع
 الآبق وعن بيع الفرر ... ١٧٥
 قال عليه الصلاة والسلام : « لا تنكح الأمة
 على الحر » ١٧٥ ...
 « لا يقضى القاضى حين يقضى وهو غضبان » ١٧٨
 « الحنطة بالحنطة مثلاً مثل » ١٧٨ - ١٨١ - ٣٠١
 قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لو ابصت
 ابن معبد : « ضع يدك على صدرك واستفت
 قلبك فما حاك في صدرك فدمه وإن أفنأك
 الناس به » ١٨٣ ...
 وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم : « أرايت
 لو تمضمضت بماء أكنت شاربه » ١٨٧
 « إن الله تعالى زاكم سلالة ألا وهي الوتر
 فصلوها ما بين المهاء إلى طلوع الفجر » ١٠٤

- فصل -

فهرس الأعلام

ابن عباس (عبد الله حبر الأمة) ٧، ١٠، ١١، ٢٣، ٣٤، ٨٣، ٨٥، ١٠٦، ١١٠، ١١٥، ١٢١، ١٨٤
 ابن عمر (عبد الله العدوي القرشي) ٣، ٧، ٨، ١٠، ٦٢، ١٠٦، ١١٥
 ابن مسعود (عبد الله الهذلي أبو عبد الرحمن) ٨، ٢٠، ٢٥، ٨١، ٨٦، ١٠٦، ١٠٧، ١١٠، ١٢٢، ١٣٢، ١٣٣
 ١٣٤، ١٣٨، ٢٠٧، ٢٥٢، ٢٧٧
 أبو بكر (الصديق عبد الله بن أبي قحافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) ١، ١١، ٧٨، ٩٣، ٩٥، ١١٦، ١٣١، ١٣٢
 ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥
 أبو ذر (الفقاري جندب) ١٣٥، ١٣٧
 أبو سعيد (سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزرجي) الجندري ١١، ١١٢
 أبو العاص (بن الربيع القرشي خن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ٢٢، ٢٣
 أبو موسى الأشعري (عبد الله بن قيس) ٨، ١٣٣، ١٣٠
 أبو هريرة (عبد الرحمن الدوسي) ٦، ١١٥، ١٢٠، ١٢١
 أبي بن كعب ٧٥، ٧٩، ٢٠٢
 أم سلمة (هند بنت أبي أمية الخزومية أم المؤمنين) ٨٩
 أنس بن مالك ٤، ٢٣، ٧٨، ١١٠، ١١٥
 (ب)
 بريرة (مولاة أم المؤمنين عائشة الصديقة) ٢١، ٢٣، ١٤٩
 بلال (بن رباح أبو عبد الرحمن الحبشي مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ٢٤، ٩٤، ١٣٤

الانبياء والملائكة

سيدنا محمد صلوات الله عليه وسلامه ٥٤، ٥٥، ١٠١، ١٠٥، ١٣٥
 سيدنا آدم عليه الصلاة والسلام ... ٥٥
 سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٧٥، ٧٨، ١٠٢، ١٠٣، ١٢٩، ١٣١
 سيدنا إسرائيل عليه الصلاة والسلام (يعقوب) ٣١، ٣٤، ٥٨، ٨٢، ٨٣
 سيدنا جبريل عليه السلام ٩٥، ١٣١
 الخليل (سيدنا إبراهيم) ٣٠، ٦١، ١٢٩، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩
 سيدنا داود عليه الصلاة والسلام ... ٩٣
 سيدنا سليمان عليه الصلاة والسلام ... ٩٣
 سيدنا صالح عليه الصلاة والسلام ... ١٠٠
 سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ٣١، ٣٣
 السليم (سيدنا موسى صلوات الله عليه) ٨٧
 سيدنا لوط عليه الصلاة والسلام ٣٠، ٣٣، ١٠٣
 سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام ٢٩، ٥٥، ٥٦، ٥٨، ١٠٣
 سيدنا ميكائيل عليه السلام ... ١٣١
 سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام ٣٠، ٣٢، ١٣١
 سيدنا هارون عليه الصلاة والسلام ... ١٠٣
 سيدنا يعقوب عليه الصلاة والسلام ... ٥٦
 سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام ... ١١٢
 أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
 (١)
 ابن أبي قحافة (أبو بكر الصديق) ... ١٣٦

عثمان (بن عفان القرشي أمير المؤمنين) ٣٤، ٣١،
 ١١٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٨٧، ١٨٨،
 ٢٠٢
 علي (بن أبي طالب القرشي أمير المؤمنين) ٧،
 ١٠، ٦٦، ٦٩، ١٠٦، ١١٠، ١١٢،
 ١١٤، ١١٥، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥،
 ١٣٧
 عمار (بن ياسر) ... ١٠٦، ٤٤
 عمر (بن الخطاب القرشي أمير المؤمنين) ٤، ٥، ٥،
 ٦، ٧، ٨، ١٠، ٣٤، ٦٦، ٧١،
 ٧٥، ٧٩، ٩٣، ٩٤، ١٠٢، ١٠٧،
 ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١٢١، ١٣٠،
 ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٧،
 ١٣٨
 عمرو بن العاص (القرشي) ١٣٠، ١٣٥، ١٣٨،
 (ك)
 كعب بن سور (قاضي البصرة) ... ١١٥
 (م)
 معاوية بن مالك ٨٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٩،
 معاذ (بن جبل) ٦٢، ١٠٧، ١٣٠، ١٣٥،
 ١٣٧، ١٨١، ١٩٢
 ميمونة (بنت الحارث أم المؤمنين) ٢١، ٢٣،
 (ن)
 النعمان بن بشير (الأنصاري) ... ١١
 (هـ)
 هاشم (بن عبد مناف القرشي جد النبي صلى الله عليه
 وسلم) ٣١، ٣٤، ٩٣، ١٨٧، ١٨٨، ٢٩٤،
 (و)
 وابصة بن معبد ... ١٨٣

الفقهاء والمحدثون والمتكلمون
 وأهل العربية
 إبراهيم (بن يزيد الكوفي) النخعي ... ١١٤
 إبراهيم النظام ... ١١٨
 ابن جريج (عبد الملك بن عبد العزيز المكي
 الإمام) ... ٣

(ج)
 جابر (بن عبد الله الخزرجي الأنصاري) ٢٣، ١٠٦،
 جبير بن مطعم ... ٣١، ٦٣٤
 (ح)
 حواء (أمتنا أم بني آدم) ... ٥٦
 (خ)
 الحجاب بن المنذر ... ٩١
 الخنعمية ... ٩٣
 خزيمية (بن ثابت الأنصاري) ... ١٥١
 خولة (بنت ثعلبة) ... ٩٥
 (ذ)
 ذو اليدين (الحرباق) ... ٥، ٤٤
 (ز)
 زيد بن أرقم ... ١١٠
 زيد بن ثابت ... ١٨٨، ١٢١
 زينب (بنت النبي صلى الله عليه وسلم) ٢٢، ٢٣،
 (س)
 سعد بن عباد ... ٩١
 سعد بن معاذ ... ٩١
 سهيل بن عمرو (القرشي) ... ١٣٥
 (س)
 الصديق (أبو بكر الخليفة) ... ١٣٦
 (ع)
 عائشة (بنت الصديق الصديقة أم المؤمنين) ٣،
 ٦، ٧٩، ١١٠
 عباد بن الصامت ... ١٨٨
 عبد الرحمن بن أبي بكر (الصديق التيمي) ٦
 عبد الرحمن بن عوف ... ١٣٨، ١٣٢
 عبد الله بن ثعلبة بن صغير ... ١١
 عبد الله بن رواحة ... ٨٩
 عبد الله بن زيد (الأنصاري صاحب الأذان) ٩٣
 عتاب بن أسيد (القرشي) ... ٣٥

الحسن (بن أبي الحسن البصري الإمام) ٥٩ ،
١١٤ ، ١١٥

(ث)

ثعلب (أبو العباس أحمد بن يحيى وهو الكبير)
١٢٥

(ج)

الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي البغدادي
الفقيه) ... ٨٧ ، ٨٩ ، ٢٣١

(ح)

حماد (بن أبي سليمان الأشعري السكوني الفقيه
الكبير) ... ٩

(د)

داود (بن علي الظاهر) الأصمعي ١١٩

(ر)

ربيعة (بن أبي عبد الرحمن الرائي المدني الإمام) ٣

(ز)

زفر (بن هذيل أبو الهذيل الإمام صاحب الإمام
أبي حنيفة) ٤ ، ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٣٠٥

٣٢٨ ، ٣٢٧ ، ٣٠٦

الزهرى (أبو بكر محمد بن مسلم بن عبد الله بن
عبد الله بن شهاب القرشي المدني الفقيه

الإمام) ... ٣

زيد بن مسلم (المدني المدوني مولى سيدنا
عمر) ... ٥٩

(س)

السدّي (إسماعيل بن عبد الرحمن الكبير المفسر
والصغير محمد بن مروان) ... ٨٥

سعيد بن جبير (السكوني الإمام) ... ١١٥

سعيد بن المسيب (المدني الفقيه الإمام سعيد

التابعين) ... ١١٤

سفيان (بن سعيد بن مسروق الفقيه الزاهد

السكوني الإمام) الثوري ... ١٠٩

سليمان بن موسى ... ٣

ابن سريج (أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج
صاحب أبي القاسم القاضي) ... ٦٦

ابن سيرين (محمد الإمام البصري المعبر من كبار
التابعين) ... ١١٩

أبو بكر الرازي (أحمد بن علي الجصاص يأتي في
الجليم بعد) ١٠٥

أبو الحسن السرخسي (عبيد الله بن دهم بن دلال
البغدادي) ٢١ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ١٠٥

أبو حنيفة (النعمان بن ثابت السكوني البغدادي
الإمام الأعظم) ٣ ، ٤ ، ٩ ، ٢٤ ، ٣٨ ،

٤٤ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٨٤ ، ١٠٦ ،

١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١٥٣ ،

١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠١ ،

٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢١٧ ، ٢٢٦ ، ٢٣٠ ،

٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٦٤ ،

٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣١٩ ،

٣٢٣ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ،

٣٣٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ،

٣٥٠

أبو زيد (عبيد الله بن عمر بن عيسى القاضي
الإمام) الدبوسي ... ٣٣٣

أبو سعيد (أحمد بن حسين) البردعي ١٠٨ ، ١٠٥

أبو سعيد (يزيد بن محمد بن سائب الكلبي) ٩

أبو سلمة بن عبد الرحمن (بن عوف الزهري المدني

الفقيه الكبير سيد التابعين) ... ١١٥

أبو عمرو (أحمد بن محمد بن عبد الرحمن) بن دانيكا

الطبري) ... ١٠٥

أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم الأنصاري القاضي
السكوني البغدادي الإمام صاحب الإمام أبي حنيفة)

٣ ، ٤ ، ٤ ، ٢٤ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ،

٥٣ ، ٦٧ ، ٨٤ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ،

١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ٢٢٦ ، ٢٣٧ ،

٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣١١ ، ٣١٧ ،

٣١٩ ، ٣٢٦ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ ،

٣٢٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠

الأغاثي (أبو القاسم صاحب الزن صاحب الشافعي) ٦٦

(م)

مالك (بن أنس الأصمعي الفقيه الإمام إمام دار

الهدنة) ١٠٦ ، ٢٠٧

بجاهد (بن جبر المسكي الإمام) ١٠٦ ، ٢٠٧

محمد (بن الحسن الشيباني السكوني الإمام صاحب

الإمام أبي حنيفة) ٣ ، ٤ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٠ ،

٢٤ ، ٢٥ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٤٧ ،

٤٨ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١١ ،

١١٢ ، ١١٣ ، ١٣٣ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ،

١٨٨ ، ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢١٧ ،

٢٢٦ ، ٢٣ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٩٣ ،

٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣٢٦ ،

٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٧ ، ٣٤٣ ،

٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠

مسروق (بن الأجدع السكوني الإمام الفقيه)

١١٥ ، ١١٩

(ن)

النخعي (إبراهيم بن يزيد السكوني الفقيه التابعي

الإمام) ١١٤

النظام (إبراهيم بن سيار أبو إسحق) ... ١١٩

يزيد بن الأصم ٢٣

من سواهم

ابن أبي المنافق (عبد الله سيد الخزرج المدني) ١٣٥

ابن الزبير ٣١

بختنصر (السكنداني ملك العراق) ...

زهير بن أبي سلمى ٣٠١

قربلة (أبو قنبلة) ٩٥

المطلب (بن عبد مناف القرشي المسكي) ٣١ ، ٣٤

المهرمان (الفارسي) ٤

همدان (أبو القيلة المعروف) ٨٦

فهرس الأمكنة

بدر ٩٣ ، ٩١

بغداد ١١٩

سميل بن أبي صالح (المدني الإمام) ... ٣

(ش)

الشافعي (محمد بن إدريس القرشي المسكي المصري

الإمام) ٣ ، ٧ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٢٦ ،

٢٩ ، ٣٦ ، ٤٤ ، ٥٢ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٧١ ،

٧٩ ، ٨٢ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ،

١١٣ ، ١١٤ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ،

١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٢ ،

١٦٥ ، ١٧١ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٢ ، ١٨٩ ،

١٩٢ ، ٢٠٠ ، ٢٠٧ ، ٢١٥ ، ٢١٩ ،

٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٦ ،

٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ،

٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ،

٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ،

٢٧٦ ، ٢٨٣ ، ٢٩٠ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ،

٣١١ ، ٣٢٧ ، ٣٣١ ، ٣٥١ ، ٣٥٢

شريح (بن الحارث أبو أمية القاضي الكندي)

١١٤ ، ١١٥

شمي (عاصم بن شراحيل الفقيه السكوني) ١١٤

شمس الأئمة الحلواني (عبد العزيز بن محمد البخاري

الفقيه) ٣٢٩

(ع)

عبد الله بن المبارك (المروزي الإمام صاحب الإمام

أبي حنيفة) ١٠

عروة (بن الزبير الأسدي القرشي المدني

الإمام) ٣

عيسى بن أبان (السكوني صاحب الإمام محمد بن

الحسن) ٧ ، ٢١

(ق)

قتادة (بن دعامة المفسر البصري الإمام) ١١٩

(ك)

الكرخي (أبو الحسن عبيد الله الفقيه البغدادي)

٦٧ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١٠٦

الكلبي (محمد بن السائب أبو النضر السكوني

المفسر) ١٠

الجامع (الجامع الكبير للامام محمد بن الحسن
الشياني) ... ١٦٧ ، ٣٤٢ ، ٣٤٨

كتاب الجرح والتعديل ... ١١
كتاب الحدود (للامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٠١

كتاب الرسالة (للامام الشافعي) ٦٢ ، ٦٧
كتاب الرحمن (للامام محمد بن الحسن) ٢٠٥
كتاب السيرة (للامام محمد بن الحسن) ٢٠١
السيرة الكبرى (وذكر بالفظ السيرة أيضاً) للامام
محمد الحسن ٢٢ ، ٢٤ ، ١٦٠ ، ٣١١ ،
٣٥١ ، ٣٤٧

كتاب الشرب (للامام محمد بن الحسن) ... ١٠٠
شرح الجامع الصغير (للامام السرخسي صاحب
الأصول) ... ٤

كتاب الشريعة (للامام محمد بن الحسن) ... ٤٨
كتاب الصلاة (للامام محمد بن الحسن) ٢٠٤ ،
٢٠٧

كتاب الطلاق (للامام محمد بن الحسن) ١٨٨ ،
٢٠٢

كتاب العارية (للامام محمد بن الحسن) ... ٣٠٨
المتقى (للامام أبي الفضل محمد بن محمد الروزي
الحاكم الشهيد) ... ٣٣٢
النوادر (المروية عن الإمامين أبي يوسف ومحمد
برواية أصحابهما : بشر بن الوليد ، وأبي سليمان
الجوزجاني ، وهشام ، وابن سماعة ، وابن
رستم ، والمعل ، وداود بن رشيد ، والكيساني
وغيرهم ... ١٧

بيت المقدس ١٥ ، ٣٢ ، ٥٥ ، ٧٠ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨
الحجاز ... ٢٤
الحديبية ... ٧٧
خيبر ... ٨
الشام ... ٢٤
العراق ... ٢٤
القبلا ... ٧٨
القبلة ... ١٤٢ ، ١٤١ ، ١٤٠
السكة ١٥ ، ١٦ ، ٥٥ ، ٧٠ ، ٧٧ ، ٧٨ ،
٩٢ ، ١٢٣ ، ١٦٩ ، ١٨٣
المدينة (طابة طيبة) ٧٦ ، ٧٧ ، ٩٢
مكة (حرم الله) ١٦١ ، ٧٧ ، ٩٢ ، ١٣٥ ،
٣١

فهرس الكتب

كتاب أدب القاضي (الامام محمد بن الحسن الشياني)
١١٣ ، ١٣٣

كتاب الاستحسان (الامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥

كتاب الإقرار (الامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٥١

كتاب الإكراه (للامام محمد بن الحسن الشياني)
٢٠

(كتاب) البيوع (للامام محمد بن الحسن الشياني) ٢٠٥
الجامع الصغير (للامام محمد بن الحسن الشياني) ٤